

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura.
Efectos en la clínica psicoanalítica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ana María Fernández Carballo

Director

José Miguel Marinas

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Programa de investigación en Psicoanálisis



Tesis Doctoral

***De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura.
Efectos en la clínica psicoanalítica***

Presentada por Ana Ma. Fernández Caraballo

Bajo la dirección del Profesor Dr. José Miguel Marinas

Madrid, mayo de 2016

El pensamiento es disarmónico en cuanto al alma. Y el *nous* griego es el mito de una anuencia del pensamiento al alma, de una anuencia que sería conforme al mundo, mundo (*Umwelt*) cuya alma se considera responsable, cuando no es más que la fantasía en que se sostiene un pensamiento, “realidad” sin duda, pero a entender como mueca de lo real (Lacan, J. *Seminario La Ética del psicoanálisis*, 1959-60, [1995, p. 88]).

Ya se los dije a ustedes un día, Venus nace cada día y, como nos lo dice el mito platónico, por eso también todos los días es concebido Eros. Pero el nacimiento del alma es, en lo universal y en lo particular, para todos y para cada uno, un momento histórico. Y desde ese momento se desarrolla la historia dramática a la que nos enfrentamos con todas sus consecuencias (Lacan, J., *Seminario La transferencia*, 1960-61, [2003, p. 260]).

El discurso científico es algo que nada debe a los presupuestos del alma antigua [...] Y únicamente de esto surge el psicoanálisis (Lacan, *Seminario Aun*, 1972-73, [1998, p. 104]).

Agradecimientos

Mi primer agradecimiento es para La Universidad Complutense de Madrid por haber aceptado mi postulación al Doctorado y al Instituto de Filosofía por admitirme como alumna.

Un agradecimiento muy especial para mi tutor, el Prof. Dr. José Miguel Marinas, quien aceptó seguir mi interés de investigación y estuvo presente desde la realización del proyecto hasta la estructuración, conformación y escritura de esta tesis.

A la psicoanalista Dra. Ana Hounie por haberme hecho saber de este doctorado y vincularme con mi tutor, sin su sugerencia, seguramente, no me hubiera encontrado con esta posibilidad.

Durante el proceso de escritura tuve la oportunidad de conversar y discutir mi investigación con psicoanalistas que estimo intelectualmente y por su sensibilidad clínica: Jean Allouch quien me sugirió que realizara el rastreo de los términos alma, espíritu y espiritualidad en toda la obra de Freud y de Lacan, Guy Le Gaufey por su posición crítica ante la temática de la espiritualidad en psicoanálisis y Gonzalo Percovich por sus importantes aportes a partir de su seminario sobre Schreber. A Mauro Marchese, Marcelo Real, Raquel Capurro, Adrián Villalba, Verónica Lychenheim y Guillermo Milán que se interesaron, de diferentes maneras, por la temática de la tesis y contribuyeron con importantes ocurrencias.

Fue muy importante recurrir a estudiosos del griego, latín, alemán, inglés y francés para que me instruyeran con su formación filológica en la búsqueda de los términos alma, espíritu, espiritualidad e incluso para comprender el término *ghost* que aparece en *Hamlet*. He tenido la suerte de apoyarme en Damián Bacino, Fernando García, Nicolás Vaughan y Rafael Capurro.

A Andrés Larrinaga por ayudarme con el resumen en inglés, a Débora Techera por su colaboración en la conformación del corpus de esta investigación y a Ana Moraes por asistirme en los detalles del formato de la tesis.

A las artistas Dafne Kerulyan y Lala por enriquecer con sus artes esta tesis. Ambas obras estuvieron inspiradas en conversaciones que mantuvimos sobre la tesis y el análisis.

A mis compañeros y amigos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR) y de la Facultad de Psicología (UDELAR) por su apoyo recurrente.

A Mauro, a mi familia y a amigos por el apoyo contante.

ÍNDICE

Epígrafes	2
Agradecimientos	3
Resumen	10
Abstract	13
0. Proemio	16
I. Primera Parte - De la espiritualidad y su lugar en el psicoanálisis	20
A modo de inicio	21
CAPÍTULO 1. Presentación	21
1.1. ¿Por qué estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis?	23
1.2. Objetivos y preguntas que guían la tesis	36
1.3. Sobre las técnicas utilizadas para el acopio y análisis de los datos	38
1.3.1. Análisis histórico discursivo.....	38
1.3.2. Sobre el “Saber conjetural” y la “lectura de indicios” o “del desciframiento”	40
1.4. Recorrido de la tesis	47
CAPÍTULO 2. Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis	49
2.1. Debate sobre el estatuto actual del psicoanálisis. Una polémica entre el lugar de la espiritualidad y el uso de las neurociencias en el psicoanálisis ..	49
2.2. Supuesta actualidad en la polémica psicoanálisis y neurociencias	53
2.3. Del psicoanálisis y la espiritualidad	63
CAPÍTULO 3. La espiritualidad y el cuidado de sí anterior al psicoanálisis	69
3.1. Deslinde sobre la espiritualidad antes del psicoanálisis	71
3.2. La espiritualidad y el cuidado de sí según Michel Foucault	97
3.2.1. La espiritualidad como una posible clínica filosófica	97

3.2.2. Sobre la espiritualidad y el “cuidado de sí”	99
3.2.3. El decir verdadero como técnica privilegiada del cuidado de sí	113
3.3. Los ejercicios espirituales según Pierre Hadot y Michel Foucault	106

CAPÍTULO 4. De la espiritualidad y el alma en la obra de Sigmund Freud y de Jacques Lacan 141

4.1. Proemio	141
4.2. Sobre el lugar de la espiritualidad y el alma en la obra de Sigmund Freud	143
4.2.1 Breve análisis sobre la espiritualidad y el alma en las <i>Obra completas</i> de Sigmund Freud	150
4.2.1.1 “Moisés y la religión monoteísta” una historia de la espiritualidad	151
4.2.1.2. El psicoanálisis es un “tratamiento desde el alma” y el psicoanalista es un “médico del alma”	151
4.2.1.3. Del alma y el aparato anímico	157
4.2.1.4. Del alma y las formaciones de compromiso (sueño, chiste, lapsus, síntoma)	165
4.2.1.5. Del alma y la construcción teórica del psicoanálisis	169
4.2.1.5.1. La espiritualidad en la histeria y en la neurosis obsesiva	169
4.2.1.5.2. De los términos conceptuales del psicoanálisis en relación a la espiritualidad y el alma	173
4.2.1.6. Del alma y la espiritualidad en la transferencia, la locura y la muerte	178
4.3. Sobre el lugar de la espiritualidad y el alma en Jacques Lacan	186
4.3.1. Breve análisis sobre la espiritualidad y el alma en los <i>Seminarios</i> y <i>Escritos</i> de Jacques Lacan	192
4.3.1.1. Lectura de Lacan sobre la espiritualidad en Freud	198
4.3.1.2. Sobre la relación del sujeto con la verdad	203
4.3.1.3. Del espíritu y el significante	206
4.3.1.4. De la formación del psicoanalista y las instituciones	213
4.3.1.5. Del alma y la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte (duelo)	207

II. Segunda Parte - La espiritualidad en el amor, la locura y la muerte	229
A modo de inicio	231
CAPÍTULO 5. Sobre la escritura de casos	233
5.1. “Una tarea de difícil solución”	233
5.2. Hacer caso de la transferencia	238
5.3. Schreber: “Un discurso que es en verdad el nuestro”	243
5.4. Hamlet “un caso clínico”: muerte y duelo	246
5.5. “Dar la palabra al caso”. Leer la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte.....	250
CAPÍTULO 6. La espiritualidad en el amor	253
6.1. Del alma y el amor en la transferencia. El Eros como Dáimon	256
6.1.1. Del amor como significante al mito	257
6.1.2. Del Eros como Dáimon	260
6.1.3. Del <i>Eros</i> como <i>Hermeneúein</i>	266
6.1.4. Del Amor irónico	269
6.2. Del alma y el amor en <i>La transferencia</i> : Inmortalidad y metamorfosis del alma	275
6.2.1. Metamorfosis del alma o el alma alada	275
6.3. Del alma y el amor en <i>La transferencia</i> : Eros y Psiqué	292
6.3.1. Nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma	292
6.4. Del Alma y el amor en <i>La identificación</i> : Del sujeto del amor al sujeto del deseo	311
6.4.1. Del sujeto del amor al sujeto del deseo	311
6.4.2. Pasaje del sujeto mentiroso al sujeto barrado	313
6.4.3. Hacia el sujeto del deseo	318
6.5. Del Alma en <i>La angustia</i> : Alma u objeto caído	327
6.6. El alma y el amor <i>Aun</i> : Del <i>âmour</i> al <i>âmer</i>	335
6.6.1. El significante (<i>Ángel</i>) es <i>bête</i>	335

CAPÍTULO 7. La espiritualidad en la locura

“El texto clave dejado por Schreber en su catástrofe espiritual”

.....	348
7.1. Entrelazamiento alma-cuerpo-lenguaje y locura. Tres tiempos en la obra de Lacan	348
7.2. Teología y espiritualidad en Schreber	358
7.2.1. De las <i>Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken</i>	359
7.2.2. Flehsig-Schreber: escritura y transferencia	365
7.2.3. “El Visionario [<i>Der Geisteser</i>] y el orden cósmico”	385
7.2.4. De la voluptuosidad del alma [<i>Seelenwollust</i>] y de la beatitud [<i>Seligkeit</i>]	391
7.2.5. La construcción maravillosa [<i>Wunderbar Erschaffung</i>], la lengua fundamental [<i>Grundsprache</i>] y los “trastornos del lenguaje”	397
7.3. En los tiempos de los nudos: ¿qué relación cuerpo-lenguaje y alma-amor?	409
7.3.1. Cuerpo-lenguaje: de un acontecimiento (SIR) a otro acontecimiento (<i>lalangue</i>)	410
7.3.2. Cuerpo-sonido	420
7.3.3. Sainte-Anne 1971-72: entre Paltón y los estoicos	429

CAPÍTULO 8. La espiritualidad en la muerte (duelo)..... 434

8.1. Breve presentación sobre la muerte y el duelo	435
8.2. De la muerte y el duelo en <i>Hamlet</i>	443
8.2.1. Presentación del tema en Lacan y sus lecturas sobre <i>Hamlet</i>	443
8.2.1.1. Lecturas sobre <i>Hamlet</i>	444
8.2.1.2. Temáticas desplegadas sobre <i>Hamlet</i>	450
8.2.2. Un “deletreo” del drama <i>Hamlet</i>	456
8.3. Un esbozo sobre la espiritualidad. Nuestro <i>Hamlet</i> : “el drama de Hamlet es el encuentro con la muerte”	490
8.3.1. Hamlet y el encuentro con el Ghost	490
8.3.2. Hamlet y el suicidio de Ofelia: Ofelia es el <i>objeto a</i> del fantasma ..	502
8.3.3. Sobre los “duelos” en Hamlet	512
8.3.3.1. El lugar de los rituales funerarios y los efectos en el duelo	512
8.3.3.2. El duelo con el florete (“ <i>foil</i> ”) y el Clown	520

CAPÍTULO 9. Reflexiones finales	525
CAPÍTULO 10. Referencias bibliográficas	551
Apéndices	577
1.- Listado No. 1- Ocurrencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en las <i>Obras completas</i> de Sigmund Freud	578
2.- Cuadro No. 1.- Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en las <i>Obras Completas</i> de Sigmund Freud	614
3.- Listado No. 2- Ocurrencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en los <i>Escritos</i> y <i>Otros Escritos</i> de Jacques Lacan	625
4.- Listado No. 3- Ocurrencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en los <i>Seminarios</i> de Jacques Lacan	636
5.- Cuadro No. 2.- Apariciones significativas de los términos, alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los <i>Escritos</i> y <i>Seminarios</i> de Jacques Lacan .	689

Resumen

Título: De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica

En esta tesis se estudia el lugar que ocupa la espiritualidad en las *Obras Completas* de Sigmund Freud y en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan y, en particular, los efectos que se producen en la clínica psicoanalítica. Las preguntas fundamentales consisten en: ¿cuál es el lugar que han obtenido las nociones de espiritualidad, espíritu y alma desde los inicios del psicoanálisis?; ¿cuáles son los efectos que se producen en la clínica a partir de trabajar con las nociones de espiritualidad, espíritu y alma? y ¿cómo se despliegan dichas nociones en el amor, la locura y la muerte (duelo)?

En términos generales la investigación supuso la utilización de un procedimiento de carácter cualitativo. Desde dicho procedimiento se obtuvo un interesante material descriptivo e interpretativo a partir de aplicar el análisis histórico discursivo y la lectura de “indicios” o del “desciframiento”.

La tesis cuenta con dos grandes partes:

En la primera parte, “De la espiritualidad y su lugar en el psicoanálisis” se estudian:

- La ubicación epistémica actual del psicoanálisis. Allí se despliegan las posiciones preponderantes y los efectos que se producen en la clínica.
- A partir de la pregunta de si el psicoanálisis contiene rasgos en común con las escuelas filosóficas de la antigüedad se da cuenta de qué se entiende por “espiritualidad” y por “cuidado de sí”.
- Tanto Freud como Lacan, extraen nociones del alma de diversas tradiciones filosóficas, por tal motivo, se ubicó en cada momento los autores que les sirvieron de base.
- Se desplegó un análisis sobre las nociones de espiritualidad y de alma en la obras de Freud y de Lacan.

En la segunda parte, “La espiritualidad en el amor, la locura y la muerte”, se estudian:

- La escritura de “casos clínicos” en psicoanálisis. Esto es, cuándo se escribe y por qué se escribe un “caso” o un “historial” en psicoanálisis.
- La espiritualidad en el amor a partir del análisis de varios *Seminarios* de Lacan donde aborda el mito Eros-Psiqué, la relación Sócrates-Alcibíades y diferentes maneras de tratar el alma y el amor.
- Se leyeron las *Memorias* de Schreber para dar cuenta de la espiritualidad en la locura. Allí se despliega la manera en que Lacan lee la “crisis espiritual” con la que se desencadena la “locura Schreber”.
- La espiritualidad en la muerte y, en particular, en el duelo se abordó a partir de la lectura que realizó Lacan de *Hamlet*.
- Se finaliza con un capítulo de conclusiones a modo de reflexiones finales donde se destacan los resultados.

Del análisis se desprende que tanto Freud como Lacan se preguntaron y abordaron la espiritualidad y su relación al psicoanálisis, en algunas ocasiones en forma directa y otras al sesgo.

Las nociones estudiadas se encontraron en toda la obra de Freud y de Lacan. Es imposible negar la existencia de un lugar para el alma y la espiritualidad en la teoría de Freud cuando dedica un capítulo de *Moisés* a lo que denominó “El progreso de la espiritualidad” y desarrolla su teoría del aparato psíquico y anímico con los términos *Seele* y *Psiqué*. Por su parte Lacan, desde los años 30 en adelante, se interesó por la espiritualidad y en toda su obra se desprenden diferentes nociones de alma y espíritu que le sirven de base para sus fines. Asoció a Descartes con Freud dando lugar a una noción de sujeto ligada a la verdad, una vía para estudiar la espiritualidad.

En la segunda parte se analizó parte del material encontrado en lo que se denominó “la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte”, a través de “casos” o “fragmentos” clínicos.

Del recorrido por varios *Seminarios* se desprende que Lacan abordó fuertemente la relación del alma y el amor. El alma quedará cuestionada y rebajada a un objeto caído y, en el mejor de los casos, es un efecto del amor.

Lacan le dedica a Schreber un *Seminario* leyendo las *Memorias* a modo de “caso clínico”. De los diferentes énfasis está el haber encontrado que “la

locura Schreber” surge a partir de una “crisis espiritual” y su escritura fue una manera de “reestablecer su mundo”. Allí, despliega un sistema religioso singular en el cual produjo una categorización sobre las almas.

Finalmente, la interpretación que Lacan realizó sobre *Hamlet* es fundamental para estudiar su versión del duelo. Se lee en las sesiones del *Seminario* que le dedica que “el drama de Hamlet es el encuentro con la muerte”. *Hamlet* es una pieza que se presenta, para Lacan, como “un enigma”, “estructuralmente” es “el lugar vacío”, la “presentificación de lo inconsciente”, y ese vacío no es otra cosa que la relación del sujeto con la muerte.

Palabras Clave: espiritualidad, “cuidado de sí”, clínica psicoanalítica, amor, locura y muerte

Abstract

On spirituality in love, death and madness. Effects on psychoanalytic clinic

In this thesis the place of spirituality is studied in the Complete Works of Sigmund Freud and in the Writings and Seminars of Jacques Lacan, and in particular, the effects that it brings in the psychoanalytic clinic. The fundamental questions are: what is the place that the notions of spirituality, spirit and soul have obtained since the beginning of psychoanalysis?; what are the effects that occur in the clinic from working with notions of spirituality, spirit and soul? and how do these notions unfold in love, madness and death (mourning)?.

Overall, research involved the use of a qualitative procedure. With this procedure an interesting descriptive and interpretative material was obtained from applying the historical discourse analysis and the reading of "signs" or "decipherment".

The thesis has two main parts:

In the first part, "On spirituality and its place in psychoanalysis", I studied:

- The current epistemic location of psychoanalysis. There, I show the main positions and the effects produced in the clinic.
- From the question of whether psychoanalysis has features in common with philosophy schools from antiquity I explain what is meant by "spirituality" and "self care".
- Both Freud and Lacan extract notions of the soul from various philosophical traditions, so, for this reason, the authors who served as their base were located in all the instances.
- An analysis of the notions of spirituality and soul in the works of Freud and Lacan was deployed.

In the second part, "Spirituality in love, madness and death", I studied:

- The writing of "clinical cases" in psychoanalysis. That is, when and why a "case" is written in psychoanalysis.

- Spirituality in love from the analysis of several Seminars where Lacan addresses the myth Eros-Psyche, the relationship Socrates-Alcibiades and different ways to treat the soul and love.
- Schreber's *Memoirs* are read to account for spirituality in madness. There it is shown the way Lacan reads the "spiritual crisis" with which the "Schreber madness" is triggered.
- Spirituality in death and, in particular, in mourning was addressed from the reading that Lacan made of Hamlet.
- In the end there is a chapter of conclusions as final reflections where the results are presented.

The analysis shows that both Freud and Lacan wondered about spirituality and addressed the subject and its relationship to psychoanalysis, some times directly and others biased.

The notions studied were found in all the work of both Freud and Lacan. It is impossible to deny the existence of a place for the soul and spirituality in Freud's theory since a chapter of Moses was devoted to what he called "Progress of spirituality" and since he developed his theory of moods and the psychic apparatus with the terms *Seele* and *Psyche*. In turn, Lacan, from the 30s onwards, became interested in spirituality and throughout his work different notions of soul and spirit emerge, that will serve as the basis for his purposes. He associated Descartes with Freud leading to a notion of subject linked to truth, a way to study spirituality.

In the second part I analyzed some of the material found in what was called "spirituality in love, madness and death" through "cases" or clinical "fragments".

Going over several Seminars I found that Lacan strongly addressed the relationship of the soul and love. The soul will be questioned and reduced to a fallen object and, in the best of cases, it is an effect of love.

Lacan devotes a seminar to Schreber reading the *Memoirs* as a "clinical case". One of the different emphases is finding that "the Schreber madness" comes from a "spiritual crisis" and the writing of it was a way to "re-establish his world." There, he displays a unique religious system in which we can find a categorization of souls.

Finally, the interpretation that Lacan made on Hamlet is essential to study his version of mourning. We read in the Seminar sessions devoted to him that

"the drama of Hamlet is his encounter with death." Hamlet is a piece that is presented for Lacan, as "an enigma", "structurally" it is the "empty place", the "presentification of the id" and that void is nothing more than the subject's relationship with death .

Key Words: spirituality, "self-care", psychoanalytic clinic, love, maddness and death

0. Proemio

El interés por esta investigación se fue gestando con el tiempo, en el año 2005 me encontré con el curso de Michel Foucault (1981-82 [2002]) *La hermenéutica del sujeto*, desde la primera lectura me sorprendió el lugar que le había otorgado al psicoanálisis (en particular al psicoanálisis que habían producido Freud y luego Lacan) al ubicarlo como una de las formas de saber que implicaba una práctica espiritual, en tanto que condición para el acceso a la verdad del sujeto, es decir que implicaba el “cuidado de sí” surgido de la antigüedad greco-romana. En ese tiempo me encontraba leyendo, con un grupo de psicoanalistas, el *Seminario La transferencia* de Lacan (1960-61 [2003]) y me pareció interesante realizar una lectura comparativa entre la manera en que era concebida la transferencia analítica por Lacan y la relación al filósofo o al maestro en el “cuidado de sí”. Ambos autores, para trabajar sus temáticas, habían hecho hincapié en el *Banquete* de Platón y, específicamente, en la relación Sócrates y Alcibíades. Además, de la lectura de dicho seminario me resultó curioso que Lacan se detuviera en personajes mitológicos y religiosos como el dáimon, la relación Eros-Psiqué, el vínculo entre el socratismo y el cristianismo y en varias oportunidades surgían diferentes nociones de alma. Ello me llevó a recordar que en el *Seminario Aún* había un pasaje interesante en el que Lacan (1972-73 [1998]) hablaba de los ángeles como significantes¹, en el contexto en el que trataba “una carta de amor”.

Poco tiempo después, en otro grupo de trabajo, estudiando el *Seminario La angustia* de Lacan (1962-63 [2006]), me vuelvo a sorprender encontrarme con varios pasajes donde aparecía el cuidado del alma y varias conceptualizaciones diferentes sobre dicha noción. Nuevamente, me descubrí investigando el tema y escribiendo un artículo.² Desde entonces, cada vez que leía algún seminario o escrito de Lacan me iba advirtiendo de la cantidad de oportunidades en las que hacía referencia a nociones sobre alma, espíritu, espiritualidad y de la abundancia de personajes mitológicos y religiosos que se encontraban en sus

¹ Del estudio que realicé produje varios artículos: Fernández Caraballo, 2010, 2010b, 2010c, 2013 y 2016.

² Ver: Fernández Caraballo, 2011.

trabajos. Fui anotando esos encuentros y cada vez más me parecía que había una o varias temáticas a estudiar.

Todos estos intereses se vieron reavivados cuando asistí a uno de los *Seminarios* de Allouch sobre el *Amor Lacan*³, en la Ciudad de Córdoba (Argentina), en el año 2006. Allí, dictó la conferencia *Spychanalyse*⁴. Para mi sorpresa, Allouch había encontrado en la provocación que Foucault les hacía a los psicoanalistas toda una vía de estudio⁵. Dicha vía de estudio ha continuado hasta el presente dando lugar a los libros: *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Una respuesta de Miche Foucault* (Allouch, 2007); *Contra la eternidad* (Allouch, 2009), *Injerencia Divina I* (Allouch, 2012) e *Injerencia divina II Schreber teólogo* (Allouch, 2014), así como una cantidad importante de artículos.⁶

De esta manera se me fue configurando un interés muy fuerte por estudiar la espiritualidad en Freud y en Lacan, pero, más especialmente, intentar rastrear de qué manera aparecen planteadas las nociones de alma y espíritu en ambos autores.

Para entonces surge la posibilidad de postularme como doctoranda en la Facultad de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. El encuentro con mi tutor el Prof. Dr. José Miguel Marinas me permitió, con sus agudas preguntas y cuestionamientos, ir configurando una investigación en forma de tesis de doctorado.

Mientras escribía el Proyecto de tesis se me presentaron varias cuestiones que fueron conformando los distintos capítulos de la tesis. La idea de estudiar la espiritualidad en psicoanálisis, para mí, había cobrado, también, un interés epistemológico. Desde el momento en que se viene gestando un “neuro-psicoanálisis” se torna urgente cuestionar de qué va ese encuentro entre las

³ Seminarios que derivaron en la publicación del libro *El amor Lacan* (Allouch, 2011).

⁴ Dicta esa conferencia en Córdoba (Argentina) en el año 2006 (ver: Allouch, 2006a) y en la ciudad de México el mismo año otra conferencia con el mismo nombre (ver: Allouch, 2006b). A poco tiempo publica su libro *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Una respuesta de Michel Foucault* (Allouch, 2007).

⁵ Estudio que, desde entonces hasta hoy, despertó interés en varios psicoanalistas de la *École Lacanienne de Psychanalyse* quienes produjeron trabajos apoyando esta línea así como otros que cuestionaron algunos planteos. Al respecto ver: Le Gaufey, 2006; Castañola, 2008; Melenotte, 2008; Thomas, 2009; Dumoncel, 2011; Percovich, 2015 y 2015b, además de un número completo de la *Revista Me cayó el 20 La espiritualidad*, 2015; entre otros tantos trabajos.

⁶ Ver: Allouch, 2006a, 2006b, 2006c, 2007, 2007b, 2009, 2011b, 2011c, 2012, 2013, 2014, 2014b, 2014c, 2015, 2015b.

neurociencias y el psicoanálisis⁷. A la vez, el planteo de un psicoanálisis que puede tener como antecedentes el “cuidado de sí” o la espiritualidad de la antigüedad origina vías muy diferentes de concebir la teoría y la clínica psicoanalítica.

Entonces, el estudio de la espiritualidad y el alma en psicoanálisis se fue conformando en dos grandes partes, por un lado, un rastreo plenamente teórico y epistemológico y, por otro lado, una búsqueda de dichas nociones en la “clínica psicoanalítica”. Es decir, ver cómo se reflejaban esos conceptos en la escucha analítica.

Al definirse esta segunda parte, se me presentó la necesidad de abordar la espiritualidad (y las posibles nociones de alma) en el amor, la locura y la muerte en algunos “casos clínicos” que Lacan había hecho públicos. Al respecto surgieron dos grandes interrogantes. Por una parte, qué se entiende por “caso”⁸ en el psicoanálisis lacaniano. Temática que, de por sí, merecía una consideración. Y, por otra parte, surgió la necesidad de vislumbrar por qué elegir esos tres grandes tópicos: amor, locura y muerte. La primera respuesta y más obvia es que, justamente, son tres tópicos típicamente psicoanalíticos. Y, si bien, esto es así, había otro motivo que tenía sus raíces en la literatura. Inmediatamente, recordé un libro de cuentos que desde pequeña me había impresionado fuertemente, se trata del texto de Horacio Quiroga (1917 [2008]) *Cuentos de amor de locura y de muerte*.⁹ En “La gallina degollada” o “El almohadón de plumas” (por nombrar dos cuentos que me dejaron perpleja cuando los leí siendo una escolar) Quiroga desplegaba de una manera descarnada dichos tópicos. Ese escritor había despertado, en mí, preguntas que hoy el psicoanálisis me permitía abordar.

Finalmente, ¿qué “casos” elegir? Era evidente que en el recorrido de la tesis iban a ir surgiendo. Sin embargo, y sin darme cuenta, ya los había seleccionado, porque ya los venía estudiando o deseaba estudiarlos. Cada uno

⁷ Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2014 y 2015.

⁸ Mientras estudiaba este tema tuve la oportunidad de presentar una ponencia en una Jornada que abordaba la escritura de casos clínicos en psicoanálisis (Ver: Fernández Caraballo, 2015b).

⁹ En el Proyecto y en la inscripción de la tesis figura “De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica”, posteriormente, al darme cuenta del título del libro de Horacio Quiroga renombro la tesis “De la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte. Efectos en la clínica psicoanalítica”. Entonces, conservé el título original pero dentro del cuerpo de la tesis utilicé el segundo nombre.

de ellos estaba íntimamente vinculado con el amor, la locura y la muerte (duelo). Allí, no dejó de estar presente el interés literario, en el sentido más amplio posible.

- Amor: Eros-Psiqué y Sócrates-Alcibíades me resultaban ideales para estudiar, en esos relatos, la espiritualidad y el alma, tal como los había señalado Lacan.
- Locura: y no psicosis, es decir, fuera de toda psicopatología. Las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* de Schreber me habían llevado, finalmente, a leerlas como una narración surgida de su “crisis espiritual”¹⁰.
- Muerte y duelo: la gran tragedia de Shakespeare, *Hamlet*, sin lugar a dudas se presentaba como un magnífico relato sobre duelos y muertes.¹¹

Es de esta manera que la tesis terminó conteniendo dos grandes partes. La primera parte (“De la espiritualidad y su lugar en el psicoanálisis”) está conformada con los Capítulos 1 y 2 donde despliego la importancia de estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis y el debate que se puede establecer actualmente entre un psicoanálisis cercano a una tradición filosófica como fue la espiritualidad en la antigüedad greco-romana y un psicoanálisis emparentado con las neurociencias y el cognitivismo.¹² Además, los Capítulos 3 y 4, donde trabajo la espiritualidad y el “cuidado de sí” anterior al psicoanálisis y la espiritualidad y el alma en las obras de Freud y de Lacan¹³.

En la segunda parte (“La espiritualidad en el amor, la locura y la muerte”), conformada por los Capítulos 5 a 8, me dedico a estudiar, justamente, los tres tópicos en diferentes escrituras que derivan en estudios clínicos en varios seminarios de Lacan.

Finalmente, en el Capítulo 9, intenté puntuar la tesis con una discusión a modo de conclusiones.

¹⁰ También durante la escritura de la tesis, pude presentar un avance del estudio que venía realizando sobre Schreber en las “Jornadas Políticas del dolor. La subjetividad comprometida” (Ver: Fernández Caraballo, 2014b).

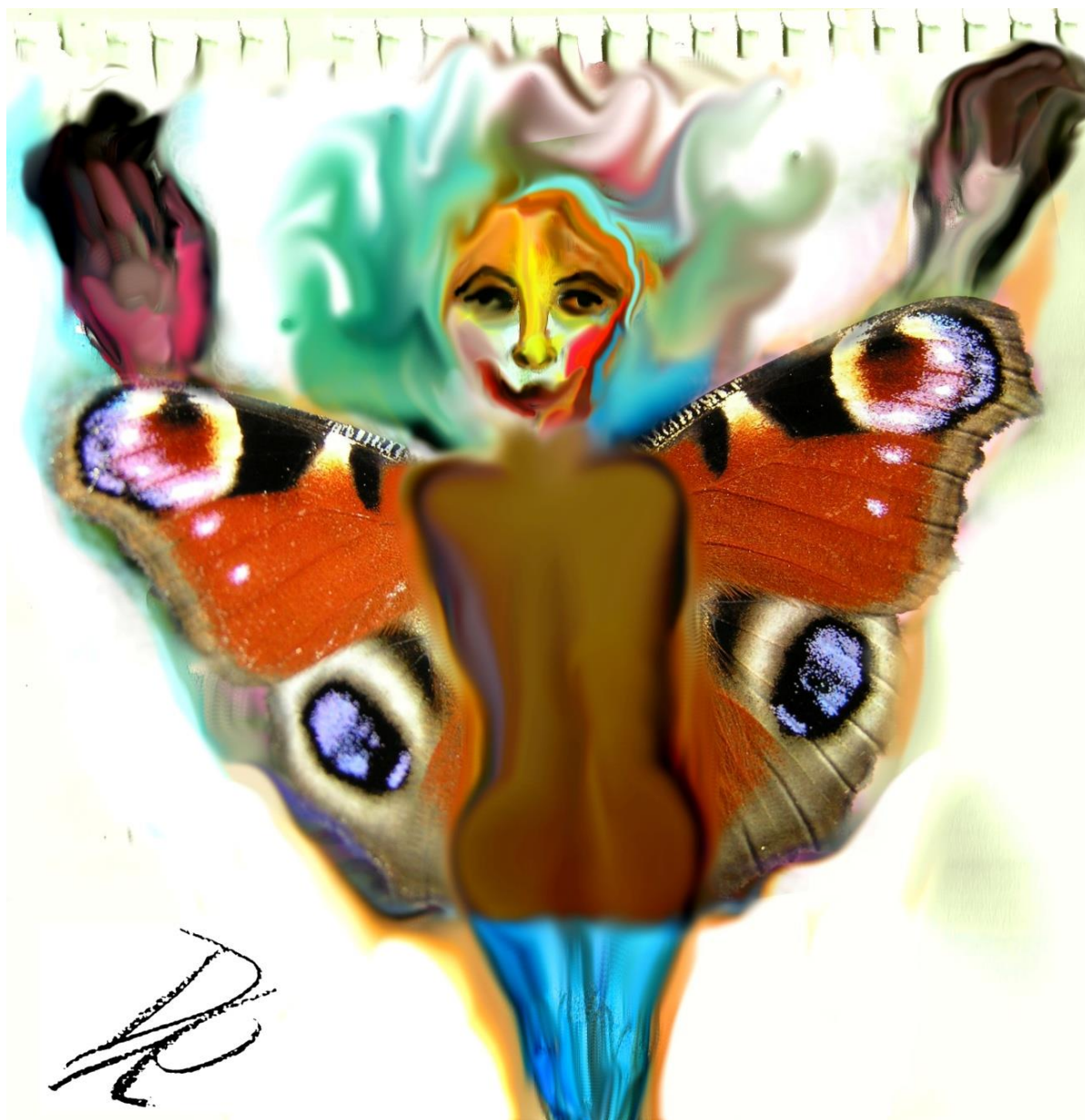
¹¹ El libro de Allouch (1997 [2006]) *La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, ya había presentado a *Hamlet* como el paradigma del duelo en Lacan. Mi interés fue leerlo, además, como un relato donde se muestra la relación de un hombre ante la muerte y cómo era posible leer la espiritualidad allí.

¹² En el año 2004 G. Pommier publica el libro *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis* (2004 [2009]). Desde entonces hasta hoy se vienen produciendo Jornadas y Debates sobre el uso de las neurociencias por parte del psicoanálisis. A modo de muestra: Laurent, 2008 y 2008b; Magistretti, 2008; Peláez, 2009 y Thomas, 2009.

¹³ Los apéndices de esta tesis muestran posibles vías para abordar dichos temas en la *Obra Completa de Sigmund Freud* y en los *Escritos y Seminarios* de Jacques Lacan.

PRIMERA PARTE

De la espiritualidad y su lugar en el psicoanálisis



Psicodelia (revelación del alma) de la artista plástica Dafne Kerulyan, enero de 2015, Montevideo-Uruguay.

A modo de inicio

En esta primera parte de la tesis me interesó desplegar un abordaje, fundamentalmente, teórico de la temática sobre el alma y la espiritualidad en el psicoanálisis (Freud y Lacan). Es decir que necesité ubicar el tema en la teoría de Freud y en la teoría de Lacan.

Si el psicoanálisis había surgido como un campo de saber que hacía de contrapunto a la incipiente psicología científica y al positivismo, entonces, no podía dejar de estar presente en Freud un debate sobre el lugar del alma y el espíritu. Debate que daría lugar a diferentes posiciones: “una psicología sin alma” que permitía ubicar al psicoanálisis dentro de las ciencias de la naturaleza, o un campo de saber que tiene como preocupación central los sueños, la sinrazón, la pulsión de muerte, entre otros tantos conceptos.

Freud se debatió entre un enfoque positivista y mecanicista de la naturaleza y un enfoque diferente que tenía como origen a Goethe y Spinoza. Las histéricas le permitieron mostrar que “la vida psíquica” tenía autonomía respecto de su base neurológica. Se encontró con el conductismo norteamericano de la época que creía que había logrado abordar completamente los problemas de la psicología con la noción de “reflejo condicionado” y proponían un sujeto que se reducía a los términos de E-R (estímulo-respuesta).

Lacan, por su parte, se apoyó en el descubrimiento freudiano del lenguaje para eliminar las referencias biológicas y fisiológicas. Abordó el asunto de lo orgánico y lo psíquico criticando la “teoría organicista de la locura”. Se debatió con las teorías que querían ubicar la génesis del “trastorno mental” en el sistema nervioso central y planteó una “causalidad” distinta.

A nosotros nos toca, hoy, debatir con las neurociencias que dominan el campo del “Sistema de Salud Mental”, definen qué se entiende por “locura” y tienen como gran aporte la medicalización de la locura y los síntomas que aquejan a los sujetos. Plantean un sujeto reducido a “lo mental” con una localización cerebral de los comportamientos y sentimientos humanos. Asistimos, incluso, a lo que se llega a denominar un “neuro-psicoanálisis” que

intenta demostrar la teoría freudiana con experimentos provenientes de las neurociencias.

Me interesa un psicoanálisis que se pregunta por los “dolores del alma”. ¿Cómo tratar esta expresión?, ¿cómo una metáfora?, y si lo es ¿qué cosa traslada?

El psicoanálisis que me concierne no deja de lado viejas preguntas que no tienen fáciles respuesta, vale decir, generan más problemas que respuestas. Es de esa manera que leo a Freud y a Lacan. Entiendo que han sido dos autores que se interrogaron por el dolor, la muerte, la locura, el amor y bordearon respuestas, generando grandes problemas. Se trata de un psicoanálisis que no rechaza términos tales como “alma”, “espíritu”, “espiritualidad” sino que los pone a trabajar. Un psicoanálisis que se pregunta por la ignorancia y la imposibilidad de saber, por la sinrazón que nos habita.

Freud se preguntó por la espiritualidad y creó una “explicación” sobre por qué el hombre es un ser espiritual, cómo surge la idea de alma y espiritualidad, por qué fue necesario para el hombre la dimensión espiritual.

Lacan leerá a Freud con Descartes produciendo un sujeto evanescente, un inconsciente definido como un “saber no sabido”, “una metida de pata”. El paradigma SIR, el objeto *petit a*, los juegos del lenguaje, el saber y la verdad permiten ubicar preguntas sobre el alma, el espíritu y la espiritualidad.

CAPÍTULO 1. Presentación

[...] un analista que no descubra, en cada uno de sus pacientes, una *nueva enfermedad del alma*, no lo escucha en su verdadera singularidad (Kristeva, 1995, p. 17).

1.1. ¿Por qué estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis?

La primera pregunta que surge es ¿por qué estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis? Hablar de espiritualidad y de alma remite inmediatamente a la teología, a la filosofía o la metafísica. Ellas las contienen desde siempre, sin embargo no son de su exclusividad. Sin lugar a dudas las diferentes expresiones del arte no han dejado nunca de convocarlos, pero también diferentes campos de saber se han ocupado de ubicarlos en su teorizaciones.

Si bien el psicoanálisis, desde sus inicios, le ha otorgado un lugar especial al alma, términos tales como alma, espíritu y espiritualidad no han tenido siempre relevancia para los psicoanalistas. Las pretensiones de otorgarle un estatuto de credibilidad han llevado, muchas veces, a que el psicoanálisis se vuelque hacia los modelos de cientificidad. Un ejemplo actual consiste en la creación de un neuro-psicoanálisis.

Las disputas por el lugar epistémico del psicoanálisis se encuentran desde los comienzos con el propio Freud y sus seguidores. Dependiendo de su ubicación se producirán teorizaciones muy disímiles que repercutirán en la práctica analítica. Es entonces necesario señalar algo obvio, no hay “el psicoanálisis” ni “los psicoanalistas”, tampoco se puede encontrar homogeneidad en la obra de Freud o la de Lacan. Derrida en su artículo “Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis” lo expresa de una manera muy clara:

[...] ¿Qué se dice cuando se dice “el” psicoanálisis? ¿Qué es lo que se identifica así, y tan globalmente? [...] ¿Qué es el psicoanálisis “en sí”? (Derrida, 2010, p. 134).

Es más, dirá que es imposible hablar de “todo” el psicoanálisis: “si se pudiera decir seriamente algo así, lo que yo no creo: *el* psicoanálisis, *todo* el psicoanálisis, *toda la verdad de todo* el psicoanálisis” (Derrida, 2010, p. 161). Más bien se trata de que el psicoanálisis no es globalizable, es dividido y múltiple. Entonces, resulta imprescindible ubicar de qué manera es posible tratar la temática de la espiritualidad y por lo tanto del alma dentro del campo freudiano. Para ello haremos un pequeño rodeo que permita situar qué lugar le otorgaron Freud y Lacan a dichas temáticas.

En Freud encontramos al menos dos posiciones opuestas: por un lado, el psicoanálisis es una ciencia natural que estudia los procesos inconscientes y, por otra parte, dirá que su naturaleza es desconocida. Al respecto Assoun señala que se trata de un silogismo paradójico que yuxtapone dos tesis:

El psicoanálisis es una *Naturwissenschaft*, su objeto es el inconsciente; el inconsciente es la cosa en sí, o sea lo incognoscible. ¿El psicoanálisis no sería más que el saber de lo incognoscible? Al enunciar este silogismo, es patente que tocamos el meollo de la paradoja de la epistemología freudiana. [...] Si puede simultáneamente y sin contradicción afirmar la cientificidad del saber analítico y profesar un agnosticismo, o sea afirmar un límite absoluto al conocimiento, es porque estas dos tesis se concilian en el referente epistemológico que moviliza (Assoun, 1982, p. 68).

Como es bien sabido Freud inicia su producción teórica que denominará psicoanálisis en el tiempo en que surge la psicología científica. Assoun (1982, p.

69) sitúa como antecedentes el agnosticismo de Du Bois-Reymond quien plantea que la ciencia deberá estudiar el nexo entre la materia y la fuerza. Se trata de saber lo que es la sustancia (principio de la fuerza y la materia) y cómo ésta siente, desea, piensa. La conclusión es que sobre esos dos puntos para siempre ignoramos e ignoraremos (*¡Ignoramus, Ignorabimus!*). Surge

[...] lo que Lange, en su *Historia del materialismo*, llama en la misma época “una psicología sin alma”. Se trata de una psicología conforme a la ciencia de la naturaleza (Assoun, 1982, p. 71).

Para muchos implicó que, por fin, se lograba renunciar a las especulaciones metafísicas sobre la “esencia del alma” a favor del estudio de las relaciones fisiológicas.

Por tanto, se comprende que cuando Freud identifica el inconsciente con la cosa en sí, reconoce la figura de lo incognoscible que heredó al mismo tiempo que la suntuosa morada de la *Naturwissenschaft*. Pues su castillo tiene su fantasma, y Freud no hace más que volverlo a bautizar: “el inconsciente”. Ni más ni menos cosa en sí que la antigua, que no compromete la ambición de explicación, sino que constituye su reverso especular. Punto de unión de la prohibición de Du Bois-Reymond – “*¡Ignorabimus!*”- y de la ambición de Lange: “Admitamos una psicología sin alma”. Aquí lo que funda la audacia es precisamente el límite: el saber, consciente de su carencia, se vuelve seguro de sí, a reserva de exorcizar el espectro de la cosa en sí, con una ironía un tanto inquieta (Assoun, 1982, p. 71).

No obstante, Freud tendrá que vérselas con el estudio de los procesos inconscientes, de allí su metapsicología, su epistemología.

Para Vanzago (2011) el problema de la psique, la conciencia y el alma en Freud tiene un estatuto filosófico ya que parte de cuestiones epistemológicas comunes a autores que lo precedieron y posteriores a él. Como ya hemos señalado, desde los inicios Freud se encuentra vacilante entre un enfoque positivista (modelo mecanicista y determinista de la naturaleza) y una postura diferente que tiene como origen a Spinoza y a Goethe. El estudio de la histeria le permite mostrar que la vida psíquica tiene autonomía respecto de su base neurológica. Surge una manera de comprender la relación mente-cuerpo, diferente a la tradición moderna.

El alma (para utilizar un término presente en Freud desde sus comienzos y luego cada vez con mayor frecuencia) es tan irreducible al cuerpo como asimismo está inextricablemente unida a él. Esta doble determinación (“un tan... como...” que es también un “ni... ni...”, lo cual implica que el alma no es reductible al cuerpo, ni totalmente separada de él) constituye quizás la característica peculiar de la postura de Freud, también en su evolución posterior (Vanzago, 2011, p. 179).

Es importante resaltar que la terminología freudiana se va transformando en el correr de su producción teórica. Psique y psíquico se van sustituyendo progresivamente por las palabras alma (*Seele*) y el adjetivo *seelisch*. La pulsión, el inconsciente, Eros, la repetición, la sexualidad, los sueños, entre otras tantas de sus conceptualizaciones le permiten separarse cada vez más del modelo dualista mente-cuerpo y llevar al psicoanálisis a una autonomía teórica propia.

Por su parte, Derrida (2010, p. 117) en su libro *Resistencias al psicoanálisis*, específicamente en el capítulo “Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, estudia el planteo de Foucault en *La historia de la locura en la época clásica* en relación con Freud. Para Foucault (1964 [1986]) la psicología no existía aún en la época clásica, no hay separación

entre las terapéuticas físicas y las meditaciones psicológicas. Por otra parte, el psicoanálisis no se trata de una psicología. La psicología positivista había enmascarado la experiencia de la sinrazón.

El psicoanálisis, por el contrario, rompe con la psicología al hablar de la *Sinrazón que habla en la locura*, y por lo tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba (Derrida, 2010, p. 120).

“Ser justos con Freud” para Derrida implica rescatar un cierto “Genio maligno de Freud”, fundamentalmente, la presencia de lo demoníaco, la pulsión de muerte. El hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud, sabe de sí mismo aquello por donde amenaza la sinrazón.

El Freud que rompe con la psicología, con el evolucionismo, con el biologismo, en el fondo el Freud trágico que se muestra hospitalario a la locura [...] porque él es el extraño al espacio hospitalario, el Freud trágico que merece hospitalidad en el gran linaje de los locos geniales es el Freud que se explica con la muerte (Derrida, 2010, p. 148).

El Freud de la muerte, del amor, de la locura, de los sueños, del inconsciente... que ubicó al psicoanálisis fuera de la psicología y de las ciencias humanas, es el Freud que nos permitirá leer un lugar para la espiritualidad. Un psicoanálisis que puede preguntarse por el estatuto del alma y de la espiritualidad.

Cabe señalar que Freud desde sus comienzos se preguntó por el estatuto de la espiritualidad en psicoanálisis. Es muy conocida su correspondencia con

Ferenczi sobre la “transferencia de pensamiento” [*Gedankenübertragung*] y el trabajo sobre *Moisés* al final de su recorrido donde la espiritualidad [*Geistigkeit*] se hace cada vez más necesaria. A la vez que se encuentra como dice Allouch (2007, p. 78) “asustado” y con “reservas”¹⁴ pero dando lugar a una definición de espiritualidad que se halla nada más ni nada menos que en el apartado C “El progreso en la espiritualidad” de la segunda parte:

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos poderes “espirituales” (*geistige*), es decir, los poderes que no se podrían aprehender por los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperintensos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu (*Geist*) toma su nombre prestado del soplo de viento (*animus, spiritus*, en hebreo *rouach*, soplo). En ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo (Freud, 1939 [1991, pp. 110-111]).

Por su parte, Lacan ubicará al sujeto en relación a la ciencia otorgándole un lugar al *cogito* y al Dios engañador. Como indica Derrida

Lacan volvía sin cesar a una cierta insuperabilidad de Descartes. En 1954, asociando a Descartes con Freud en su “*Propos sur la causalité psychique*”, él declaraba en conclusión que “ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, pueden ser “superados” en tanto han conducido su investigación con la pasión de develar lo que tiene un objeto: la verdad” (Derrida, 2010, p. 112).

¹⁴ Sobre la temática sobre el lugar de lo “oculto”, la transmisión de pensamiento y la telepatía ver la reciente publicación de Gloria Leff (2016) *Freud atormentado. Errancias con Elfriede Hirschfeld*.

Como bien indica Allouch (1993) *Freud, y después Lacan*, es decir, no hay continuidad. El lugar del saber, la evidencia, en psicoanálisis ha tenido variaciones. Lacan se dispuso a “vaciar la evidencia”.

[...] se creyó saber que el psicoanálisis era una ciencia, se creyó saber que no lo era (eso que llamamos meterse a Popper en la cabeza), se creyó saber que era un género particular de la ciencia, se creyó saber que era una enfermedad contagiosa, se creyó saber que era un discurso.... (Allouch, 1993, p. 14).

Lacan se dedicó a estudiar el estatuto del saber en psicoanálisis, situó al inconsciente como un “saber no sabido”. En el correr de los años de su enseñanza le otorgó diferentes estatutos al psicoanálisis: ciencia conjetural, discurso, delirio, incluso ¿ciencia del alma?

La ruptura epistémica entre Freud y Lacan ha sido marcada claramente por varios autores, Le Gaufey (1995, p. 11) lo dice de manera clara y contundente:

[...] entre Freud y Lacan, a pesar de la innegable comunidad de referencia que los coloca en la misma línea, hay una ruptura epistémica considerable, que redistribuye de una manera muy distinta las cartas, a las cuales se ha vuelto difícil llamar “las mismas”. Esta fisura no es específica del campo psicoanalítico, al contrario ella ha atravesado la mayoría de los campos del saber contemporáneos [...].

El paradigma SIR, el objeto *petit a*, el amor de transferencia, los juegos de lenguaje, *lalangue*, el saber y la verdad, entre otras tantas conceptualizaciones, permiten lugares donde ubicar la espiritualidad. Como veremos alma, espíritu,

espiritualidad, están desplegadas de maneras diversas en prácticamente la mayoría de los *Seminarios* y *Escritos* de Lacan.

A modo de muestra en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” del año 1956 dice:

Lo que no se puede dejar de decir es que Freud, previendo especialmente esta colusión con el conductismo, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía. Cualquiera deba ser para el análisis la salida de la singular dirección espiritual en la que así parece introducirse (Lacan, 1956 [1985, p. 471]).

Allouch entiende que “la vía” se trata del término espiritual y agrega que Lacan utilizará constantemente,

[...] pues presentaba su seminario como un camino por el cual llevaba a sus alumnos, pero también un camino que él iba abriendo –“camino abierto”, un término que usaría ampliamente y que no dejará de realzar en el Freud del *Proyecto* (Allouch, 2007, p. 84)

Otras muestras: en su estudio sobre Schreber declarará que las *Denkwürdigkeiten...* (*Memorias*) se producen en un momento de “catástrofe espiritual”, reconocerá en “la bella carnicera” la denominación que ya Freud le había dado (“nuestra espiritual histérica”), en “Las formaciones del inconsciente” hablará del inconsciente como espiritual (*spirituel*, y el chiste es un *mot d’sprit*, es decir tanto espiritual como el *Witz* freudiano).

Ahora bien, explicitemos a qué nos referimos con espiritualidad. Foucault en su Curso de los años 1981-82 denominado *La hermenéutica del sujeto* emprende un trabajo que lo continuará hasta su muerte en 1984. En el transcurso

de ese tiempo, dicta tres Cursos¹⁵ en los que la pregunta por el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou* o *cura sui*) y las prácticas que permitieron dicho cuidado en occidente estarán basadas en una idea de espiritualidad, la cual conlleva un estudio sobre el alma. Define la espiritualidad como:

La búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará ‘espiritualidad’, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 1981-82 [2002, p. 33]).

Le asigna tres características: la verdad no se da al sujeto con pleno derecho, se requiere una transformación una conversión del sujeto respecto de sí para acceder a la verdad al precio del ser mismo del sujeto; además, dicha transformación se da por el movimiento de *eros* (amor) y de un trabajo que es la *ascesis*; finalmente, la espiritualidad produce efectos “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto. “La verdad es la que ilumina al sujeto; la verdad es la que le da bienaventuranza; la verdad es la que le da tranquilidad al alma” (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 33-34]).

También plantea distintos momentos en la relación del sujeto con la verdad y el “cuidado de sí”: un primer momento en el cual hay una formulación que aparece en el siglo V a.C, que atravesó hasta los siglos IV y V d.C. en la que toda la filosofía griega, helenística y romana y la espiritualidad cristiana dio lugar a una historia de la subjetividad; y el denominado, “momento cartesiano” que reubicó el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) y descalificó la *epimelia*

¹⁵ Los otros cursos son: *El gobierno de sí y de los otros* de 1983 (Foucault, 2009) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* de 1983-84 (Foucault, 2010). Éste último lo trabajó también en la Universidad de Berkeley en 1983, de allí surgieron dos publicaciones: *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Foucault, 2004) y *Coraje y verdad* (en Abraham, 2003, *El último Foucault*).

heautou. La evidencia cartesiana hizo del conócete a ti mismo el acceso fundamental a la verdad y excluyó la inquietud de sí del pensamiento filosófico moderno.

[...] si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento y sólo el conocimiento. Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el “momento cartesiano” sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que fue él precisamente su inventor y el primero en hacer esto (Foucault, 1981-82 [2002, p. 36]).

El lazo entre el acceso a la verdad convertido en desarrollo autónomo de conocimiento y la transformación del ser del sujeto por sí mismo no se rompió bruscamente, ni siquiera se produjo en el momento cartesiano, ni por la ciencia, sino que hubo un trabajo de varios siglos del lado de la teología. Desde San Agustín hasta el siglo XVII el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia sino entre la espiritualidad y la teología (cristianismo)¹⁶.

Si bien se originó un corte, la espiritualidad y el camino para llegar a la verdad no desapareció y Foucault reconoce que diversos filósofos continuaron con dicha búsqueda (Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, entre otros). Agrega, además, que ciertas formas de saber que no

¹⁶ En 1980 Foucault había dictado dos Conferencias en el Dartmouth College de Hanover (USA) en el contexto del desarrollo que venía realizando en el último tiempo que tenía como proyecto llevar a cabo una genealogía del sujeto moderno. Dichas conferencias (“Subjetividad y verdad” y “Cristianismo y confesión”) fueron compiladas recientemente en un libro denominado *El origen de la hermenéutica de sí* (Foucault, 1980 [2016]). En la segunda conferencia dejó planteada la discontinuidad entre la tecnología de sí cristiana y la de la Antigüedad grecorromana que daban lugar a modos de formación del sujeto. Hizo hincapié en los ritos que permitían la “obligación de verdad” propia del cristianismo. Entre ellos se dedicó a la “Confesión” en tanto técnica que procuraba la “purificación del alma”. Sostuvo que aquello que caracterizó la cultura occidental desde la Edad Moderna fue el intento de encontrar un fundamento positivo para la hermenéutica de sí heredera del cristianismo. Un agradecimiento a Marcelo Real por hacerme conocer estas conferencias.

son ciencias contienen de una manera “vigorosa y nítida, algunos elementos, al menos, algunas de las exigencias de la espiritualidad” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 43]).

Aquí nos encontramos con una afirmación foucaultiana de interés para el campo freudiano, una de esas formas de saber, que contienen exigencias de la espiritualidad, es el psicoanálisis y en particular Lacan. Amerita dejar plasmada la extensa cita siguiente:

Habrán reconocido enseguida una forma de saber como el marxismo o el psicoanálisis. Es un completo error, como resulta evidente por sí mismo, asimilarlos a la religión. No tiene ningún sentido y no aporta nada. Sin embargo si tomamos uno y otro, sabemos bien, por razones completamente diferentes pero con efectos relativamente homólogos, que, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son, cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece –si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos-, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heatou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad (Foucault, 1981-82 [2002, p. 43]).

Resalta algo que consideramos, también, de importancia: ambas formas de saber no trabajaron, en forma explícita, ese punto de vista. Sin embargo, dice:

Y me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esa espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad (Foucault, 1981-82 [2002, p. 44]).

Hay varios puntos de gran importancia en estos trabajos que realizó Foucault y que resultan de interés para el campo psicoanalítico.

Jena Allouch fue el primero en tomar la iniciativa de trabajar con la proposición de Foucault según el cual el psicoanálisis sería un ejercicio espiritual y por lo tanto un movimiento espiritual. Comienza con dos conferencias que dicta en el año 2006, una en la ciudad de México a la que llama “Spichanalise I” (Allouch, 2006a) y otra en la ciudad de Córdoba (Argentina) denominada “Spychanalise II” (Allouch, 2006b). Inmediatamente publica el artículo “Spychanalise” en la revista *Me cayó el veinte* (Allouch, 2006c) y al año siguiente el libro *El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault* (Allouch, 2007). En dicho libro se encuentra un trabajo exhaustivo respecto de los rasgos en común entre los ejercicios espirituales y el

psicoanálisis. Además de dedicar un capítulo a la espiritualidad en Lacan y en Freud.

A nuestro parecer continuó trabajando, de manera ininterrumpida, sobre esta temática de diversas maneras en los siguientes textos: Allouch (2009) “Contra la eternidad”, Allouch. (2011b) “Jacques Lacan, el analista, el maestro espiritual”, Allouch J. (2011c) “Cuando Dios es un muchacho”, Allouch (2014c) “Fragilidades de análisis”, Allouch (2012) *Prisionero del gran Otro. Injerencia divina I*, Allouch (2014) *Schreber teólogo. La injerencia divina II*, Allouch. (2015) *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*, Allouch (2015b) “Cuatro lecciones propuestas por Foucault al psicoanálisis”.

Ahora bien, desde entonces hasta hoy las respuestas a esta propuesta no dejaron de producir escritos a favor y en contra. A modo de muestra nos interesa señalar los siguientes trabajos que dialogan con dicha propuesta: Le Gaufey. (2006) “Un cuidado que me tiene sin cuidado”, Le Gaufey. (2007) “El psicoanálisis debatiéndose con la iniciación”, Melenotte, (2008) “Desde Freud”, Castañola (2008) “La espiritualidad ¿es un ejercicio para el psicoanálisis?”, Cornaz (2014) “La transformación silenciosa del doctor Freud”, Dumocel (2011) “En torno a la muerte de Dios. La doctrina escondida del Zaratustra de Nietzsche”, Le Brun (2015) “Espiritualidad”, entre otros. Con esto estamos diciendo que se produjo un movimiento de trabajo que despertó un interés que evidentemente estaba pero que no se sabía que estaba.

En los capítulos 3 y 4 de esta tesis nos detendremos en la noción de espiritualidad presente en Foucault, base para estudiar la espiritualidad y el alma en el psicoanálisis (Freud y Lacan). Realizaremos el deslinde propedéutico necesario para abordar la posible espiritualidad en Freud y, fundamentalmente, en Lacan y las nociones de alma y espíritu posibles.

1.2. Objetivos y preguntas que guían la tesis

Esta tesis tiene como objetivo general estudiar el lugar que ocupa la espiritualidad en el psicoanálisis (Freud y Lacan) y los efectos que produce en la clínica. Pero más específicamente, lo novedoso está en dar cuenta del lugar que ocupa el alma en la obra de Lacan, sin dejar de lado un recorrido sobre el alma en Sigmund Freud en tanto creador del psicoanálisis. Se utilizaron como ejemplos *príncipes* de la clínica el amor, la locura y la muerte (duelo).

A modo de guía presentamos algunas de las preguntas:

- ¿Cuál es el lugar que han obtenido las nociones de espiritualidad, espíritu y alma desde los inicios del psicoanálisis?;
- ¿Espíritu, alma y psiquis son sinónimos o resultan nociones diferentes?;
- En Freud es posible observar que psiquismo y anímico se presentan como sinónimos. A diferencia de Freud, Lacan planteará distintas soluciones para ambos términos. Entonces: ¿de qué manera aparecen las diferentes nociones sobre el alma en algunos *Seminario* y *Escritos* de Lacan?; ¿Cuáles son las diferencias o similitudes entre la noción de alma y psique en el texto de Lacan? En el *Seminario de La angustia* nos da una pista importante:

Yo no les desarrollo una psico-logía, un discurso sobre esa irrealidad que se llama psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, erotología. Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia (Lacan, 1962-63 [2006, p. 23]).

- ¿Cómo resuelve Lacan en su enseñanza la problemática cuerpo-alma? Lacan no sólo no asimilará la antigua noción de alma con la psique sino que ésta queda del lado de la tradición psicológica. A diferencia de la filosofía tradicional que entiende

al hombre como siendo un cuerpo y un alma, Lacan en su *Seminario Aun* manifiesta:

¿Quién no ve que el Alma no es otra cosa que la identidad supuesta del cuerpo ese, con todo lo que se piensa para explicarla? En suma, el alma es lo que se piensa a propósito del cuerpo, del lado del mango (Lacan, 1971-72 [1998, p. 134]).

A partir de dicho seminario introduce una noción nueva respecto del cuerpo: el cuerpo como sustancia gozante. Sin embargo esta posibilidad no ha sido sin antes ponerla a trabajar con los desarrollos filosóficos antiguos (nociones aristotélicas) y modernos (nociones cartesianas del alma y cuerpo).

- ¿Cuál es el tratamiento que realiza Lacan sobre el antiguo lazo entre el ser, el amor y el alma? Para Allouch (2009, p. 100)

El discurso psicoanalítico, el último en aparecer dentro del orden de los discursos según Lacan, no rechazará el antiguo lazo entre Ser, alma y, agreguemos, el amor. Su apuesta será hacer que estos términos adquieran un alcance diferente de la *egkrateia* (el dominio de uno mismo sobre sí).

- ¿Cuáles son los efectos en la clínica que se producen a partir de trabajar con las nociones de espiritualidad, espíritu y alma? ¿Cómo se despliegan dichas nociones en el amor, la locura y la muerte (duelo)?

1.3. Sobre las técnicas utilizadas para el acopio y análisis de los datos

En términos generales esta investigación supuso la utilización de un procedimiento de carácter cualitativo. Entendemos que desde el dicho procedimiento es posible obtener un interesante material descriptivo e interpretativo. En términos metodológicos se buscó artificios para obtener, ordenar y discontinuar el fenómeno que nos permita un análisis de tipo discursivo.

1.3.1. Análisis histórico discursivo

Nos propusimos describir la espiritualidad y el alma a partir de un grupo de datos de carácter bibliográfico documental. Fuimos conformando un conjunto de datos teórico con materiales en los que están descriptos, por distintos autores, rasgos que fueron constituyendo los antecedentes discursivos de las nociones de espiritualidad y alma en Freud y en Lacan.

El rastreo que realizamos no es más que uno posible, puede haber otros. Las nociones sobre el alma y la espiritualidad se encuentran dispersas en diferentes autores. Este material permitió realizar un abordaje de lo que podemos denominar antecedentes históricos-discursivos de la espiritualidad.

En este contexto la noción de discursividad equivale a la noción de historicidad. Desde esta perspectiva la historicidad es siempre de tipo discursivo, su materialidad está compuesta por redes de discursos. Dicha noción de discursividad y de prácticas discursivas proviene de la propuesta de Foucault en *La arqueología del saber*. Se trata del

[...] conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido un

período dado, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa (Foucault, 1969 [1995, p. 89]).

Intentamos tejer hilos similares y disímiles inspirados en un modo de trabajo que se desprende de Foucault. Al decir de Guy Le Gaufey (2011)

[Foucault] buscó un pasaje desde la linealidad de la información hacia una superficie de relaciones, y así tejó hebras muy disímiles de diferentes historias sin ignorar el elemento imaginario que da consistencia siempre que la dimensión simbólica falla en su propia continuidad, en su propio poder para establecer vínculos con sus propios criterios de identidad.

Para Foucault, el discurso es una máquina que produce efectos de sentido, que tiene verdades específicas. Éstas se traducen en acontecimientos cuando entran en relación con el exterior. Como indica Morey (1987) es hacer funcionar la ficción en la realidad,

[...] de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir “ficcione”. Se ficciona la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica (Morey, 1987, p. 14)¹⁷.

De hecho, Deleuze (1986) dice que

¹⁷ Morey (1987, p. 14) entiende que éste es un punto, entre otros, en común con Deleuze.

En cierto modo, Foucault puede declarar que nunca ha escrito sino ficciones: y es que [...] los enunciados se parecen a los sueños, y todo cambia como en un caleidoscopio, según el corpus considerado y a la diagonal que la traza. Pero, de otro modo, puede también que nunca haya escrito sino sobre lo real, con lo real, porque todo es real en el enunciado, y toda realidad se manifiesta en él” (Deleuze, 1986, p. 48).

Se trató de ilustrar los estratos o formaciones históricas que, al decir de Deleuze son

“Capas sedimentarias”, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visibles y de decibles, de superficies de visibilidad y de campos de legitimidad, de contenidos y de expresiones¹⁸ (Deleuze, 1986, p. 76).

1.3.2. Sobre el “Saber conjetural” y la “lectura de indicios” o “del desciframiento”

En “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis”, Lacan (1955 [1985, p. 418]) dice, respecto de la práctica y la investigación del psicoanálisis, que éste:

[...] no puede sostenerse sino por una comunicación constante con disciplinas que se definirían como ciencias de la intersubjetividad, o también por el término de ciencias

¹⁸ “Éstos últimos términos los tomamos prestados de Hjelmslev, pero para aplicarlos en Foucault” (Deleuze, 1986, p. 76).

conjeturales, término con el cual indico el orden de las investigaciones que están haciendo virar la implicación de las ciencias humanas. Pero semejante dirección no se mantendrá sino gracias a una enseñanza verdadera, es decir que no cese de someterse a lo que se llama innovación, pues el pacto que instituye la experiencia debe tener en cuenta el hecho de que ésta instaure los efectos mismos que la capturan para apartarla del sujeto.

Lacan (1965-66, p. 840) realiza una diferenciación entre “ciencias exactas” y “ciencias conjeturales”, entendiendo por la primera aquellas ciencias en las que en el campo de los fenómenos no hay nadie que use un significante y, por las segundas, aquellas ciencias en las cuales hay seres que habitan el orden simbólico.

Las ciencias conjeturales son la rectificación que se necesita introducir respecto de la concepción de ciencias humanas, a partir del saber desarrollado por el psicoanálisis. Lacan rechaza que haya ciencias humanas desde el momento en que entiende que “El Hombre” no se puede convertir en objeto de estudio, de investigación de la Ciencia. Para ello propone que las Ciencias del Hombre (antropología, sociología, historia, psicología, lingüística, el psicoanálisis mismo, etc.), se denominen “ciencias de la intersubjetividad o conjeturales”.

Por otra parte, sostiene que la ciencia se caracteriza por una relación particular con la verdad. Por un lado, la ciencia trata de monopolizar la verdad como su propiedad exclusiva; por la otra, la ciencia se basa en realidad en una exclusión del concepto de verdad como causa. La ciencia se caracteriza asimismo por una particular relación con el Saber, en cuanto tiene como fundamento la exclusión de cualquier acceso a ese saber por medio de la intuición: por lo tanto, exige que toda búsqueda de saber siga sólo el camino de la razón. El sujeto moderno es el “sujeto de la ciencia”, en el sentido de que esta ruta exclusivamente racional al saber es ahora un presupuesto común. Al sostener que el psicoanálisis opera sólo al sujeto de la ciencia. Lacan está diciendo que el psicoanálisis no se basa en la apelación a una experiencia

inefable o a un relámpago intuitivo, sino en un proceso de diálogo razonado, incluso cuando la razón enfrenta su límite en la locura.

Aunque la distinción entre las ciencias humanas y ciencias naturales quedó establecida a fines del siglo XIX, para Lacan, en lugar de hablar de ciencias humanas y ciencias naturales, se debe hablar de ciencias conjeturales y ciencias exactas. Mientras que las ciencias exactas tienen que ver con la el campo de los fenómenos en el que no hay nadie que use un significante, las ciencias conjeturales son fundamentalmente distintas, porque se refieren a seres que habitan el orden simbólico. Sin embargo, en “La ciencia y la verdad” (Lacan, 1966 [1985]) y en el Seminario *El objeto del psicoanálisis* (Lacan, 1965-66) problematizó dicha distinción. Plantea que la oposición entre ciencias exactas y conjeturales no puede seguir sosteniéndose:

¿Quiere decir pues que un sujeto no saturado, pero calculable, constituiría el objeto que subsume, según las formas de la epistemología clásica, el cuerpo de las ciencias que llamaríamos conjeturales, cosa que yo mismo he opuesto al término de ciencias humanas? Me parece tanto menos indicado cuanto que ese sujeto forma parte de la coyuntura que hace a la ciencia en su conjunto. La oposición de las ciencias exactas a las ciencias conjeturales no puede sostenerse ya desde el momento en que la conjetura es susceptible de un cálculo exacto (probabilidad) y en que la exactitud no se funda sino en un formalismo que separa axiomas y leyes de agrupación de los símbolos (Lacan, 1965-66, p. 840).

Ahora bien, como indica Ginzburg (1980 y 1994) desde los griegos, el saber conjetural (perteneciente al dominio de la diosa Metis) consistía en “juzgar por signos” (*tekmor, tekmairesthai*). Las actividades realizadas por los médicos, historiadores, pescadores, cazadores, entre otros, operaban dentro de dicho saber. “Hay un saber que es indirecto, basado en signos y vestigios de indicios, que es conjetural” (Ginzburg, 1994, pp. 129-131). Es más,

Este territorio personificado por la diosa Metis que personificaba la adivinación mediante el agua y que queda relacionada a Atenea, diosa de la sabiduría, [...] estaba delimitado por términos como conjetura, “juzgar por signos”. Pero ese paradigma semiótico quedó meramente implícito y quedó eclipsado por completo por la teoría platónica del conocimiento, que dominaba en círculos de mayor influencia y tenía más prestigio (Ginzburg, 1986, p.129).

Comienza su libro *Le fil et le traces. Vrai faux fictif* (Ginzburg, 2006, p. 7) diciendo que “los griegos cuentan que Ariadna ofreció un hilo a Teseo. Gracias a ese hilo, Teseo se orienta en el laberinto, encuentra al Minotauro y lo mata. En cuanto a las huellas que Teseo deja vagando en el laberinto, el mito no dice nada”.¹⁹

Si bien “escribir, contar una historia” no ha sido considerado “un tema para una reflexión seria”, su trabajo consiste en trabajar justamente con esas “marcas”, “huellas”, “rastros” que se encuentran en los relatos. Plantea una relación entre los “hilos de un relato” que “nos orientan en el laberinto” y las “huellas” (Ginzburg, 2006, p. 7).

Entre los siglos XVIII y XIX, con la aparición de las ciencias humanas, la constelación de “disciplinas indiciarias” cambió profundamente. Las ciencias humanas acabaron por adoptar cada vez más “el paradigma indiciario de la semiótica”. Ginzburg (1984) señala que la tríada más singular de dicho paradigma lo constituyeron Morelli-Freud-Conan Doyle (Sherlock Holmes)²⁰.

¹⁹ Recordemos, entonces, el mito: Al llegar a Creta, Ariadna (la más pura) se enamora de Teseo (el que funda) y le propone ayudarlo a derrotar al Minotauro (toro de Minos) a cambio de que se la llevara con él de vuelta a Atenas y la convirtiera en su esposa. Teseo acepta la ayuda de Ariadna. La misma consistió en dar a Teseo un ovillo de hilo que éste ató por uno de los extremos a la puerta del laberinto de Creta. De esa manera Teseo entra en el laberinto hasta encontrarse con el Minotauro y darle fin a su vida. Para salir del laberinto recogió el hilo y así pudo, acompañado por el resto de atenienses y por Ariadna, embarcarse de vuelta a Atenas (Pseudo Apolodoro, 1985 y Pierre Grimal, 2004).

²⁰ Lydia Marinelli y Andreas Mayer (2011, p. 40) entienden que Ginzburg realizó una “localización histórico-científica” para el psicoanálisis como un “paradigma indicial” que se habría formado en el siglo XIX.

La idea de Morelli fue rastrear, en el seno de un sistema de signos culturalmente determinado, las convenciones de la pintura,

[...] signos que al igual que los síntomas (y como la mayoría de los indicios) se producía de manera involuntaria. Se trata de formas de saber que tratan de ser mudas, cuyas reglas no se prestan con facilidad a ser articuladas formalmente, ni aun a ser expresadas (Ginzburg, 1994, p. 154).

Más tarde, Holmes explica a Watson su pensamiento: “Usted sabe Watson, como médico, que no hay parte del cuerpo humano que varíe tanto como la oreja”. Y, al encontrar una excesiva coincidencia entre dos orejas femeninas concluye que se dio “cuenta de la importancia enorme de aquella observación” (Citado en: Ginzburg, 1994, p. 155). Esos “pequeños gestos inadvertidos” se encuentran también en Freud (1914 [1991]), sobre todo, en su trabajo “El Moisés de Miguel Ángel”. Allí, nombra a Ivan Lermolieff, el crítico de arte que “había provocado una revolución en las galerías de pintura de Europa” quien acentuaba la importancia de los “detalles secundarios”, de “minucias”. Más tarde descubre que es el seudónimo de un médico italiano, Morelli:

A mi juicio, su procedimiento muestra grandes afinidades con el psicoanálisis. También el psicoanálisis acostumbra a deducir de rasgos pocos estimados o inobservados, del residuo –el “refuse”- de la observación, cosas secretas o encubiertas (Freud, 1914 [1991, p. 227]).

Está clara la influencia de Morelli en Freud antes de la creación del psicoanálisis: “Nos encontramos aquí ante un elemento que contribuyó a la cristalización del psicoanálisis de forma directa, y no una coincidencia observada más tarde” (Ginzburg, 1994, p. 121).

Entendemos que el “método indicial” y el “saber conjetural” pueden ser de utilidad para el trabajo que realizamos en la segunda parte de la tesis (Capítulos 5 a 8) donde analizamos, justamente, episodios, narraciones, testimonios, que nos permitieron, a partir de “detalles secundarios”, “minucias”, “gestos inadvertidos” conjeturar algunos elementos sobre un cierto “saber subjetivo sobre la espiritualidad y el alma”.

Jean Allouch (1984, p. 211) en su libro *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*, rescata el “paradigma del indicio” -que permitió reagrupar en una misma familia “que representaría a cierto modo de racionalidad, a Freud, a Morelli, pero también a muchos otros, entre los que Arthur Conan Doyle no es el menos conocido”- para mostrar un modo de lectura:

La lectura, para ellos, es inevitablemente el desciframiento; pero el desciframiento consiste en hacer valer, sobre lo que la lógica dominante desecharía, una racionalidad susceptible de interrogar, en una curiosa vuelta de las cosas, a la ciencia misma (Allouch, 1984, p. 211).

Entonces, con este modo de “lectura del desciframiento” trabajaremos con “rasgos” (*Zugen*²¹) de nuestra materialidad esperando encontrar allí, conjeturalmente, un saber que de otro modo se desecharía. No pretendemos buscar rasgos comunes para encuadrarlos en modelos cerrados, más bien nos interesa esbozar diferentes expresiones de saber sobre la vivencia subjetiva del alma y la espiritualidad.

Como plantea Nadaud (2010, pp. 16-22), es común, cuando se trata de trabajar un concepto, una idea, la obra de un autor, un hecho social, entre otros, reconocer en ellos momentos, estratos. Ese tratamiento tiene diferentes funciones y es posible entre otras, reconocer dos. La primera, es la de situar en un recorrido, discriminando según ciertos criterios, los distintos enunciados que parecen suficientemente heterogéneos los unos de los otros y reagrupar algunos de los discursos entre los que se desprende una cierta homogeneidad. Este

²¹ Término utilizado por Freud (1921 [1991]).

tratamiento puede ser el que realiza la filológica²², en el sentido de que trata de poner en orden lo que, sin esta organización, se daría de forma caótica. Esta periodización puede ser calificada como filológica o puede también ser considerada filosófica o de procedimiento interpretativo. La herramienta que se construirá y se utilizará es la interpretación. El procedimiento interpretativo se trata de un método, de una herramienta que permite una lectura que descansa en la singularidad de un reencuentro entre el lector (o investigador), la obra o autor que pierden su individualidad a favor de nuevos fragmentos subjetivos (Nadaud, 2010).

El método de interpretación que realizamos consiste en definir episodios o fragmentos como “fragmentos subjetivos” (Nadaud, 2010, p. 16). Desde este punto de vista, la subjetividad -en determinado espacio-tiempo- no es reducible a la clásica distinción objeto-sujeto. El sujeto individualizado, desaparece, no es más que una suerte de efecto secundario del funcionamiento colectivo. Si hay una subjetividad es sobre todo producción de subjetividad colectiva.

²² “Considero la filología como la especialidad que ordena los discursos, en función de su homogeneidad o de su heterogeneidad, con el fin de distribuirlos, en juegos de comparaciones, de análisis histórico o de sentido, según un orden que la filología considerará como razonable en una *episteme* dada” (Nadaud, 2010, p.16).

1.4. Recorrido de la tesis

La tesis cuenta con las siguientes partes:

1. Ubicación epistémica actual del psicoanálisis. Allí se despliegan las posiciones preponderantes y los efectos que producen en la clínica.

2. Sostener que el psicoanálisis contiene rasgos en común con las escuelas filosóficas de la antigüedad implica dar cuenta de qué se entiende por “espiritualidad” y por “cuidado del alma”. Esto requirió realizar una búsqueda sobre las nociones de espiritualidad y de alma en la obra de Freud y de Lacan. Resultó pertinente enriquecer dichos estudios con otros campos de saber. Tanto Freud como Lacan, extraen nociones del alma de diversas tradiciones filosóficas y, por tal motivo, fue necesario ubicar en cada momento los autores que les sirvieron de base y, por lo tanto, dar cuenta y estudiar la propuesta al respecto de dichos autores.

3. Se lee en algunos *Seminario* y *Escritos* que Lacan, a partir de las nociones filosóficas sobre el alma, se basará en ellas para hacer uso de éstas y llevarlas al campo psicoanalítico. Es decir que dichos conceptos le permiten generar, enriquecer o modificar nociones propias de su campo de saber. A modo de ejemplo: el amor, la erótica, el deseo, la transferencia, el saber, la verdad, la falta, el complejo de castración, las tres pasiones del alma (amor, odio, ignorancia), el objeto *petit a*, el falo, la relación cuerpo-alma (sustancia gozante), entre otras. Entonces, la importancia del rastreo teórico anterior permitiría dar cuenta del lugar que adquiere en la clínica psicoanalítica. En un sentido fuerte, es posible suponer que el trabajo de Lacan sobre el alma está directamente relacionado con la construcción de sus nociones de sujeto y subjetividad. Nociones que varían en el recorrido de su enseñanza.

Entendemos que, para Lacan, la cuestión del alma, más que nombrar un objeto, se constituye en una noción que le permite abordar diferentes temáticas en el recorrido de su enseñanza. Así, se detiene, en diferentes momentos, en algunas cuestiones referidas al alma: nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma (*Seminario La transferencia*, Lacan, 1960-61), alma objeto caído (*Seminario La angustia*, Lacan, 1962-63), alma mundo (*Seminario Les noms du père* o *Les non-*

*dupes errrent*²³, Lacan, 1973-74 y Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan, 1959-60), alma cuerpo, alma-amor o *almar* (Seminario *Aun*, Lacan, 1972-73), entre otros.

4. Para dar cuenta de los efectos que se producen en la clínica psicoanalítica se hizo hincapié en el amor, la locura y la muerte (duelo). Esto es, ¿de qué manera se juegan las nociones de espiritualidad y alma en el amor, la locura y la muerte (duelo)? Para ello se trabajó con “casos clínicos” o más bien con la “fabricación de casos clínicos” a partir de relatos. A modo de ejemplo: el caso Schreber (fabricado por Freud y releído por Lacan), el mito de Eros y Psiqué y la relación Sócrates-Alcibíades (estudiados por Lacan en el seminario sobre la transferencia), Hamlet de Shakespeare (referida por Freud en varios de sus libros y trabajado por Lacan en su *Seminario El deseo y su interpretación*), entre otros.

²³ Decidimos mantener el nombre de este seminario en el original en francés dada la complejidad que implicaría su traducción, a la vez que permite las homofonías propias del francés.

CAPÍTULO 2- Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis

¿Tiene usted un alma? La pregunta, filosófica, teológica o simplemente incongruente, ha adquirido un nuevo valor hoy en día. Frente a los neurolépticos, el aerobio y el zapateo, ¿sigue existiendo el alma? (Kristeva, 1995, p. 11).

2.1. Debate sobre el estatuto actual del psicoanálisis. Una polémica entre el lugar de la espiritualidad y el uso de las neurociencias en el psicoanálisis

En la actualidad asistimos al reinado de la Psicología Cognitiva y de las Neurociencias. ¿Qué consecuencias se produjeron desde dichos reinados en el psicoanálisis? Se plantea un problema epistemológico, entre el conjunto “campo de las neurociencias” y el conjunto “campo del psicoanálisis”. Recientemente, dicha oposición se ha expresado en el interior del psicoanálisis, en diferentes tomas de posición, por un lado, el uso de las neurociencias por el psicoanálisis que da lugar a un neuro-psicoanálisis²⁴ y, por otro lado, un psicoanálisis planteado en términos de un ejercicio espiritual²⁵. Se trata del estatuto del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una “forma de saber” que no es absolutamente nueva (Allouch, 1993).

A modo de muestra, desde el año 2008, se produjeron varios eventos donde se desplegaron opiniones y posiciones respecto del lugar de las

²⁴ Posición sostenida por Mark Solm, Gérard Pommier, Daniel Widlocher. Al respecto, G. Pommier publica en el año 2004 el libro *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse* (Pommier, G., 2004 [2009] *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*). Para un estudio detallado sobre esta temática ver: Thomas, 2009.

²⁵ Posición sostenida por Jean Allouch, 2007 y sostenida por varios psicoanalistas que se interesaron por dicha propuesta y comenzaron a estudiar la temática. En los capítulos 3 y 4 de esta tesis desplegaremos más esta propuesta.

neurociencias y el psicoanálisis. El 28 de mayo de 2008 se realizó en el *Collège de France* el Coloquio “Neurociencias y psicoanálisis. Un encuentro en torno a la aparición de la singularidad” organizado por Pierre Magistretti²⁶. A partir de dicho Coloquio se efectuaron las *Jornadas conjuntas SLP-ELP*, celebradas en Milán el 15 de junio de 2008. Allí, Éric Laurent (2008) cierra dicha Jornada con la conferencia “Usos posibles de las neurociencias para el psicoanálisis”.

Suponiendo que el encuentro entre el psicoanálisis y las neurociencias produciría nuevas reflexiones, el neuropsiquiatra Pierre Magistretti reunió a algunos especialistas en el Coloquio. Cuando Éric Laurent, planteó que las neurociencias le hacen el juego de la industria farmacéutica reduciendo el sufrimiento psíquico a disfunciones biológicas, fue acusado por Magistretti de introducir “una batalla atrasada”. Un reciente descubrimiento estaba en el debate: la neuroplasticidad. Laurent entiende que

Hoy lo que tenemos en común no es el lazo social ni el lazo político ni el religioso, sino nuestro cuerpo, nuestra biología. Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios: el cuerpo como última esperanza de definir el bien común. Esto es el prototipo de las falsas creencias. [...] Ahora que no está más la garantía de Dios hay una garantía en el cuerpo. Este es, supuestamente, el fundamento de una ciencia de la felicidad. Gracias a las nuevas tecnologías, los neurólogos nos ofrecen imágenes en las que podemos ver el centro de la felicidad. Eso es muy fascinante. Sin embargo, las respuestas rápidas que ofrecen las neurociencias a los conflictos psíquicos son falsas (Laurent 2008b, s/p).

²⁶ Colloque “Neurosciences et psychanalyse: une rencontre autour de l'émergence de la singularité” Allí participaron Pierre Magistretti, François Ansermet, Cristina Alberini, Marcus Raichle, Antonio Damasio, Jacques-Alain Miller, Marc Jeannerod, Michel Le Moal, Alim Benabid, Daniel Widlocher, Lionel Naccache y Éric Laurent.

Por su parte, la TVE realiza un video con el nombre “Libres y conscientes, pero infelices”²⁷, en el cual Eduard Punset entrevista a Magistretti. Miriam Peláez, bióloga y editora de redes-tve escribe:

Imagínate que un día cualquiera, al salir de casa y abrirse las puertas del ascensor, ves en su interior -cosa inusual- un amable ascensorista que te invita a pasar. Nunca le has visto y le das la mano a modo de saludo. En ese mismo instante una intensa corriente eléctrica pasa a través de su mano y recorre tu cuerpo de forma aguda y desagradable. He aquí una experiencia –algo surrealista sin duda- que marcará y permanecerá grabada en tu memoria. Se creará un recuerdo que resurgirá sin falta la próxima vez que tomes el ascensor y, si volviera a aparecer el extraño ascensorista, no le darías en ningún caso la mano. Quizás fingirías estar esperando a alguien para no subirte y tomar después el siguiente ascensor. Este pequeño incidente se incorpora en forma de huella física en la red de neuronas que conforman tu cerebro, en algún lugar de esa extraordinaria trama de 100.000 millones de neuronas y de 1.000 billones de sinapsis o conexiones entre ellas. Se habla de huella sináptica, porque es en el reforzamiento de las sinapsis donde queda materializada esa marca. A partir de experimentos realizados en este tipo de contextos –evidentemente con ratas de laboratorio- se llegó a una serie de descubrimientos clave para uno de los grandes armisticios entre dos importantes disciplinas: la neurociencia y el psicoanálisis. Este último daba por hecho que las experiencias marcaban al individuo de manera intensa hasta el punto de determinarlo en gran medida; la neurociencia, para los psicoanalistas, pecaba de reduccionista y entregaba todo el poder a las estructuras cerebrales con las que veníamos equipados. Pero llegó uno de los más arrolladores descubrimientos neurocientíficos de las

²⁷ Al respecto ver: <http://lacomunidad.elpais.com/apuntes-cientificos-desde-el-mit/2009/3/13/programados-ser-libres>. Video del programa: <http://www.smartplanet.es/redesblog/?p=97>.

últimas décadas: la plasticidad cerebral, es decir, la propiedad del cerebro de ser modificado estructuralmente por las experiencias y los estímulos externos, y también por las percepciones y estados internos. Esta es la base de todos los recientes estudios sobre la memoria y sus mecanismos cerebrales y moleculares. Y es también lo que ha permitido llevar a psicoanalistas y neurocientíficos a hablar en la misma mesa. Si las huellas impresas por las experiencias son realmente cambios arquitectónicos en la red neuronal, es evidente que las situaciones vividas van a determinar en gran medida al individuo (Peláez, 2009, s/p).

Ahora bien, ¿de qué psicoanálisis se trata?, ¿es posible reconocer allí al sujeto del psicoanálisis?; ¿qué consecuencias se producen en la teoría y en la práctica psicoanalítica a partir de esos cruces o afectaciones teóricas de las neurociencias? Entiendo que en estas discusiones, que se pretenden “actuales”, entre las neurociencias y el psicoanálisis, se juegan nada más ni nada menos que nociones de sujeto y de lenguaje.

2.2. Supuesta actualidad en la polémica psicoanálisis y neurociencias

En el artículo “¿Psicoanálisis esquizofrénico? Neuropsicoanálisis/Spychanalyse (desgarramiento o frontera dialéctica)” Marie-Claude Thomas (2009) realizó un abordaje exhaustivo respecto de las relaciones que se plantean hoy entre el psicoanálisis y las neurociencias. En particular dicho artículo se propone discutir con el libro de Gérard Pommier (2004 [2009]) *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*. La supuesta actualidad planteada por Pommier cuenta con una larga historia que puede ubicarse en 1913 cuando Watson, a poco tiempo del viaje de Freud a los Estados Unidos, publicó “La Psicología como la ve un conductista”²⁸ con el objetivo de contradecir la novedad del método freudiano. Estos dos campos que se opondrían suponen un mismo objeto “lo mental” abordado desde lo orgánico (cerebral) o desde lo psíquico.

Entonces, nos encontramos con el vínculo de la teoría de Pavlov, el conductismo, las neurociencias y sus derivas cognitivas en las que da lugar a mezclar campos que permitirán fundar científicamente un psicoanálisis que entiende por orgánico el sistema nervioso central. En caso contrario el psicoanálisis sería “espiritualista” si no se demostraran experimentalmente los síntomas, los chistes, los sueños (es decir, las formaciones del inconsciente).

Apoyados en el Freud neurólogo en espera de una ciencia sostienen que la metapsicología freudiana se habría vuelto obsoleta por el progreso, dejando al psicoanálisis y por lo tanto al psicoanalista como un simple intérprete.

Si bien los avances de la ciencia biológica supondrían la muerte del alma, ésta vuelve con el cognitivismo y con las neurociencias. Al respecto dice Kristeva (1995, pp. 14-15):

[...] ¿seguimos necesitando esta quimera milenaria cuando los secretos de las neuronas, sus humores y su electricidad están cada vez más descodificados? ¿No sirven los mismos

²⁸ Publicado en: *Psychological Review*.

esquemas cognitivos, tanto para los comportamientos celulares como para los de los individuos? Sin embargo, el sujeto con su alma, que creíamos expulsado de la “verdadera ciencia”, vuelve al galope en las teorías biológicas más sofisticadas bajo la bandera del cognitivismo. [...] Imágenes antes que el objeto, teleonomía, representación... Alma, ¿estás ahí? ¿Qué tipo de representaciones, qué diversidades de lógicas la componen? El psicoanálisis no tiene por qué tener las respuestas, pero es el único que las busca.

Este nuevo paradigma denominado cognitivismo y neurociencia pretende superar al conductismo (el único que podía garantizar un modelo científico) al proponerse investigar la “interioridad”, el reino subjetivo. La analogía entre la mente y la computadora que desarrolla la investigación de la inteligencia artificial pone el acento en los procesos cognitivos superiores. Vanzago (2011, p. 279) señala el problema que se les plantea en relación con la subjetividad. De allí surge esa “convergencia inesperada”: el psicoanálisis y las neurociencias. De esta manera el alma

[...] a través de las contaminaciones, de las hibridaciones y de las metamorfosis se ha vuelto a ubicar en el centro de la investigación filosófica y de los contactos entre filosofía y ciencia (Vanzago, 2011, p. 279).

Ahora bien, a partir de 1946, en “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan (1946 [1985]) comenzó a desarrollar el asunto de lo orgánico y de lo psíquico con su crítica a la teoría organicista de la locura, a propósito del órgano-dinamismo de Henri Ey. Se plantea la cuestión del espacio construido por la ciencia moderna y la de su distinción objetivo/subjetivo. La propuesta de la época era pasar de una causalidad orgánica a una causalidad material no orgánica (la psicología). Para el psicoanálisis no se trata de dejar de lado al “cuerpo” (lo “físico”) sino más bien se trata de no ubicar su causalidad en lo orgánico. Lacan

(1946 [1985, p. 145]) entiende que su posición es radical y opuesta a la de Henri Ey quien plantea una “[...] doctrina de la perturbación mental que considero incompleta y falsa y que designa a sí misma en psiquiatría con el nombre de organismo”.

De hecho también Laurent (2008) en su conferencia hizo hincapié en que Jacques Lacan ya había rehusado, en 1946, localizar en el sistema nervioso la génesis del trastorno mental y planteó una causalidad distinta. Unos años después su lectura retroactiva del “Proyecto de psicología” (Freud, 1895 [1991]) freudiano le permitirá decir que “la memoria inconsciente parasita al viviente y altera su potencia”.

Laurent (2008) partió del término “huella” que se encuentra en el “Proyecto” freudiano y en las investigaciones neurobiológicas de las últimas décadas. Utilizó la sinonimia entre la “huella mnémica” que, para Freud, se imprime en el psiquismo tras la descarga de una cantidad de excitación y la experiencia de satisfacción que esto produce, y la “huella sináptica” con la que Éric Kandel²⁹ (2001) se refiere a la remodelación que la experiencia imprime en las conexiones sinápticas de la red neuronal, encargadas de transferir la información.

Si Freud planteó los distintos reordenamientos y retranscripciones que las huellas mnémicas experimentan a lo largo de la vida, Kandel habla en términos de plasticidad de la red neuronal para dar cuenta de las modificaciones que el llamado “aprendizaje asociativo” (aquel que establece conexiones entre distintas experiencias) produce en las neuronas (Laurent, 2008, s/p).

Para Laurent, el libro de François Ansermet y Pierre Magistretti (2006), *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*, mantiene dicha sinonimia.

²⁹ Se refiere al trabajo de Kandel, É (2001). “Mecanismos celulares de aprendizaje y sustrato biológico de la individualidad”, en el libro *Principios de neurociencias*.

Ellos plantean que ambas teorías coinciden en postular que la experiencia deja una huella y, también, que se podría dar cuenta de los hechos psíquicos tomando como base la asociación de huellas que la experiencia deja en el sistema nervioso (Laurent, 2008, s/p).

De hecho, Éric Kandel se apoyó en la lectura del “Proyecto” de Freud para lograr la propuesta de Ernst Kris y Heinz Hartmann (*Egopsicologie*) que entendían que el psicoanálisis debía formar parte de la psicología general y, a la vez, Kandel se propuso hacerlo entrar en la neurología general. Por su parte,

Lacan leerá el *Proyecto* en términos del funcionamiento de una memoria particular que no vincula con fenómenos de facilitación neuronal sino con fenómenos de imposibilidad de trayectos. Al considerar que las huellas freudianas no se inscriben en el sistema nervioso y que son significantes, Lacan rompe el vínculo directo con las huellas neuronales. Las huellas que interesan al psicoanálisis se producen a partir de un punto de imposible: el sistema simbólico al conectarse sobre el viviente como un parásito produce lo imposible de representar. La primera consecuencia consiste en que, contrariamente a la idea defendida por el cognitivismo de que la relación del individuo con su cuerpo y con el mundo puede unificarse, el psicoanálisis plantea que no es posible una representación unificadora del sujeto con su experiencia de goce. Lo real comporta siempre una inadecuación del sujeto con el cuerpo. En el plano del significativo, no hay una síntesis total (Laurent, 2008, s/p).

Como indica Thomas, entonces se hace necesario ver en qué lugar posicionó Lacan “lo mental”. Además, señala la importancia que genera el olvido

del vínculo entre el conductismo y las neurociencias y sus derivas cognitivistas. Dicho vínculo va a la par con el proyecto de “naturalización del espíritu”. Y se pregunta: “¿Por qué mezclar el psicoanálisis con estos campos científicos? El libro de Pommier ¿se alinea con el proyecto concebido por Watson luchando contra Freud?” (Thomas, 2009, pp. 101-102). Dice Watson: “Podemos incluir todos nuestros problemas psicológicos y sus soluciones en los términos de estímulo y respuesta” (Watson, 1925 [1961, p. 23]).

Dichos postulados de la reflexología, base del conductismo, serán luego base de las neurociencias. Aquello que se llamaba “psíquico” fue rebautizado por Pavlov con el nombre de “reflejo condicionado”. En ese contexto Freud reacciona y escribe en su “Presentación autobiográfica” (1915a [1991]) que el psicoanálisis en Estados Unidos si bien fue aceptado por la psiquiatría como “una pieza importante de la instrucción médica” a la vez

Por desgracia, también lo han diluido mucho. Numerosos abusos, que nada tienen que ver con él, se cubren con su nombre, y se carece de oportunidades para obtener una información básica en su técnica y su teoría. Además, en Estados Unidos entra en colisión con el *behaviorismo*, que en su singularidad se vanagloria de haber removido enteramente el problema psicológico (Freud, 1915a [1991, p. 49]).

Por su parte, Lacan, al mismo tiempo que reconocía los experimentos de Pavlov, mostraba sus complicaciones. En el *Seminario Las formaciones del inconsciente* (Lacan, 1958-59 [1995]) ante la pregunta ¿qué son los reflejos condicionados? Dice:

[...] la existencia de reflejos condicionados se basa en la intervención del significante en un ciclo más o menos predeterminado, innato, de comportamientos instintivos. Todas esas señales eléctricas, esas campanillas con las que se denigra públicamente a los pobres animales para conseguir

hacerles segregar cumpliendo órdenes sus diversas producciones fisiológicas, sus jugos gástricos, son ciertamente, de todos modos, significantes y ninguna otra cosa. Los fabrican experimentadores para quienes el mundo está netamente constituido por cierto número de relaciones objetivas –mundo que, en una parte importante, está constituido por lo que con razón podemos aislar como propiamente signifiicante. Por otra parte, todas esas cosas se elucubran y se constituyen con la intención de mostrar por qué vía de sustitución progresiva puede concebirse un progreso psíquico (1958-59 [1995, pp. 347-348).

Diez años más tarde, en el *Seminario El acto psicoanalítico* Lacan (1967-68, pp. 10-13) extrajo las consecuencias de su relectura de los experimentos de Pavlov. Para que se reconozca esta dimensión del lenguaje,

[...] para que se reconozca el hecho de que el experimentador y lo experimentado están en el lenguaje, es necesario admitir dos cosas. La primera es la *presencia del deseo* -en este caso, el de Pavlov, quien quiere contradecir al idealismo, al espiritualismo, por el materialismo. Este deseo está elidido de la experimentación y es precisamente esta elisión la que constituye su consistencia y su carácter científico. [...] La segunda cosa por reconocer, otra cara de la primera es el engaño: para Pavlov se trataba de fundar este agarre, ese dominio de la organización viva, sobre algo que no es la estimulación adecuada a la necesidad [...]. Un timbre no tiene un gramo de carne y, sin embargo, hace salivar. [...] Lacan captaba la relación directa que el reflejo condicionado permite establecer entre el real del cuerpo, el goce y el signifiicante como tal, es decir, la eficacia de la operación signifiicante (Thomas, 2009, p. 106-107).

En dicho seminario, Lacan (1967-68, p. 7), hablará de la “teoría fisiologizadora del aparato psíquico”: “que el psicoanálisis recurra al esquema del arco reflejo y construya así algo mental es completamente inapropiado cuando su dimensión es el lenguaje”. Dice Thomas:

Estos edificios mentales, lo psíquico del lado de un psicoanálisis llamado freudiano, el mentalismo de la teoría del espíritu de las neurociencias se confunden, se regodean ahora en un “neuro-psicoanálisis”. Lacan al apoyarse sobre el trabajo freudiano del lenguaje elimina las referencias biológicas y fisiologizantes. Referirse al lenguaje no elimina al cuerpo sino lo mental como entidad dada. Para el psicoanálisis el espíritu, no sabido, es un efecto, es producido, adviene (Thomas, 2009, pp. 108-109).

Thomas añade otra separación que realiza Lacan respecto de Freud, la cual consiste en despejar al psicoanálisis del modelo fisiologizante mantenido por el concepto freudiano de pulsión. Ese concepto “límite entre lo psíquico y lo somático” (Freud, 1915b [1991]) intentaba dar una solución a un problema dualista. Para el psicoanálisis el corte no es entre el cuerpo y el espíritu, sino entre el saber y “la inscripción” en el cuerpo. Un significante no es una representación. El significante es el “estímulo” reconocido por lo que es: un dispositivo de lenguaje, no lingüístico:

Si la teoría analítica excluye lo mental, la realidad psíquica o la representación del vínculo E-R, transformado por Lacan en una metonímica cadena significante (Sa-Sa) por el hecho de la asociación libre del analizante, el psicoanálisis no está entonces en rivalidad con lo que las neurociencias descubren de lo llamado mental, no tiene que ser complementado por ellas; no excluye las aportaciones de las neurociencias en tanto que condicionamientos eventualmente afines al campo freudiano,

pero distintos de él, pero inaplicables por él (Thomas, 2009, p. 111).

Como indica Thomas (2009, p. 113), a 50 años del veredicto de Lacan sobre la falaz y engañosa síntesis del psicoanálisis y de la biología, “¿por qué se metió Pommier en ese debate neurociencias-psicoanálisis?” Y continúa:

¿Habrá urgencia de volver a mezclar las cartas de lo orgánico y de lo psíquico en un momento en que las neurociencias no solamente tienen el dominio sobre el sistema de la salud llamada mental, sino sobre la concepción misma de la locura?

También Laurent en su conferencia señaló que los medicamentos constituyen las consecuencias casi inmediatas de los aportes de las neurociencia:

No deja de sorprender que los psicofármacos producidos con indicaciones muy precisas, una vez fabricados, pasan a ser utilizados por fuera de las indicaciones asignadas. Los sujetos se hacen con ellos y los convierten, cada uno, en un objeto de auxilio, de adicción o de uso moderado. El uso fuera de recomendación, de los medicamentos, cada vez más extendido, nos revela que son instrumentos de exploración del cuerpo y de su goce. El psicoanálisis puede usar entonces las neurociencias de manera no directa para señalar el lugar del sujeto, así como para dar cuenta de aquello que siempre se presenta como huida, como desviación en su experiencia de goce (Laurent, 2008, s/p).

Como dice Kristeva (1995, p. 15) “el hombre moderno está a punto de perder su alma, pero no lo sabe”, “no tenemos ni el tiempo ni el espacio para hacernos con un alma”. Presionados por el estrés, gastando, ganando, gozando “los hombres y las mujeres de hoy prescinden de esta representación de su experiencia que llamamos una vida psíquica”. Por supuesto que la nueva sociedad

[...] no los deja sin recursos. Tiene uno, a veces eficaz, en la neuroquímica: los insomnios, las angustias, algunos procesos psicóticos, algunas depresiones se pueden aliviar. ¿Quién podría cuestionarlos? El cuerpo conquista el territorio invisible del alma (Kristeva, 1995, p. 16).

Ahora bien, Thomas (2009) señala que la elección de ese psicoanálisis, fundado sobre un “aparato psíquico” vuelto a bautizar aquí “cuerpo psíquico” es en parte necesario para el apoyo inicial que toma sobre una característica del sistema nervioso central del hombre: “la sobremaduración neurológica”. Algo orgánico que espera lo que va a venir a activarlo desde el exterior. Lo interesante es que es el lenguaje el que actualiza este exceso al realizar conexiones sinápticas de donde proviene la importancia del córtex humano y de las asociaciones córtico-corticales por las células piramidales, llamadas antaño “células psíquicas”. De esta manera el psiquismo tiene su localización en el cerebro.

Se construye una concepción del lenguaje cuya flotación conceptual es sin duda necesaria para funcionar al mismo tiempo en los registros de lo orgánico y de lo psíquico. Es un lenguaje corticado, de acuerdo con una especie de génesis que hace decir a Pommier que el significante es igual al sonido. “El organismo no puede dar cuenta del modelado de la neurona, pues las únicas sonoridades eficaces son las que significan algo para el Otro”; con una referencia saussuro-lacaniana y un

montaje freudo-lacaniano: “la represión hace pasar la representación de cosa a la representación de palabra, la pulsión al significante” (Thomas, 2009, pp. 117-118).

Entonces, ¿qué psicoanálisis demuestran las neurociencias? Thomas (2009, p. 120) señala que en el libro de Pommier el lector se encuentra frente a un psicoanálisis con un “‘curioso significante’ que no construye letra y que ignora al objeto *a* (¿acaso forcluye al objeto *a* cuyo retorno sería lo orgánico?)”. Por su parte, Laurent (2008) se pregunta: ¿qué puede autorizar al cognitivismo a estar seguro de que puede representarse la actividad psíquica de manera exhaustiva cuando ésta escapa a un saber aprehensible?

El estado donde el lenguaje señala un límite imposible de franquear respecto del origen del anudamiento entre lo simbólico, lo imaginario y lo real corresponde a un uso del lenguaje anterior al aprendizaje del buen uso, del uso rutinario del lenguaje. Ese estado del lenguaje es *lalengua*, que señala la relación más privada e íntima con la lengua. *Lalengua* es la resonancia que la lengua tiene para cada uno, en el interior de la lengua pública que utiliza. El no todo, lo imposible, el agujero marcan la situación de lo simbólico en la relación con el cuerpo y definen el campo de lo real y la experiencia de goce (Laurent, 2008, s/p.).

2.3. Del psicoanálisis y la espiritualidad

Si bien la espiritualidad (agreguemos: alma, espíritu) parece no ser una temática que ocupe al psicoanálisis, sin embargo, como ya hemos señalado, no ha estado ausente en él desde sus inicios. Algunos lo reclaman como un trabajo que ameritaría ser hecho³⁰.

Entonces, ¿cuál es el lugar que ha obtenido la espiritualidad en el psicoanálisis? Desde sus comienzos con Freud, la misma ha estado presente, alcanza con recordar el trabajo que realizó sobre las *Memorias* del presidente Schreber quien se detiene en la transformación de su alma.

Si bien Freud se dedicó a construir sus conceptualizaciones sobre el aparato psíquico o anímico, y por lo tanto es posible leer un énfasis en el psiquismo, no por ello están ausentes en su obra referencias al alma. De hecho el término alemán *Seele* que se ha traducido por psiquis tiene como principal acepción alma. Ya en las “Publicaciones pre-psicoanalíticas” en la parte “Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)” de 1890 plantea que:

“Psique” es una palabra griega que en alemán se traduce “*Seele*” {“alma”}. Según esto, “tratamiento psíquico” es lo mismo que “tratamiento del alma”. Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión, “Tratamiento psíquico” quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma -ya sea de perturbaciones anímicas o corporales- con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre (Freud, 1890 [1991, p. 115]).

Es más, en las *Obras completas de S. Freud* traducidas al español por J. L. Etcheverry y editadas por Amorrortu, en el tomo “Sobre la versión castellana”

³⁰ A modo de ejemplo, J. Allouch (2009, p. 99) en su libro *Contra la eternidad*, en el apartado “El alma” dice: “No consideraré aquí las sucesivas definiciones del alma que podemos (o podríamos, pues, que yo sepa, este trabajo no se ha hecho) leer en Lacan y así problematizarla”.

el traductor señala: “Hemos traducido *Seele* y *seelisch* por ‘alma’ y ‘anímico’, respectivamente. Así, ‘aparato anímico’”. Continúa:

La psicología freudiana tiene por objeto al “alma”, noción que antes perteneció al mito, la religión y la metafísica, y ahora se incluye dentro de una ciencia que expande de continuo sus fronteras en el campo del saber (Etcheverry, 1972 [1991, p. 36]).

En diferentes tramos de la obra de Freud es posible asimilar el término alma con inconsciente. A modo de ejemplo, en el texto “Una dificultad del psicoanálisis” (1916 [1991, p. 134]) dice: “Lo anímico en ti no coincide con lo conciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas”. Más adelante en “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1924 [1991, p. 230]) señala:

¿Qué puede decir entonces el filósofo frente a una doctrina que, como el psicoanálisis, asevera que lo anímico es, más bien, en sí inconsciente, y la condición de conciente no es más que una cualidad que puede agregarse o no al acto anímico singular, y eventualmente, cuando falta, no altera nada más en éste?

Como ya hemos indicado, Lacan se esforzó en librar al psicoanálisis del modelo fisiologizante que se sostenía en el concepto de pulsión freudiano (“límite entre lo psíquico y lo somático”). En los *Seminario Las formaciones del inconsciente* (Lacan 1957-58 [1995]) y *El acto psicoanalítico* (Lacan, 1967-68) queda claro que no se inscribió en el materialismo pavloviano.

De hecho, la hipótesis que Watson no aceptó consiste en que si el “espíritu” actúa sobre el cuerpo, entonces, las leyes de la física serían inútiles,

[...] es efectivamente la del psicoanálisis, a condición de definir “espíritu”: el espíritu, “la operación del espíritu santo del lenguaje”, ironizó en algún lugar Lacan, actúa sobre el cuerpo a condición de plantear que ese supuesto “espíritu” es efecto de la materialidad, la del significante (Thomas, 2009, pp. 101-102).

Sostuvo un materialismo del significante, materialidad de la *lalangue*³¹, al cual le llamó *motérialisme*³², “que produce un ‘espiritual’, *unbévüe*”³³. El espíritu (Witz) es producido:

[...] el espíritu, en el doble sentido francés de la palabra [*esprit*]³⁴ es precisamente “la sagacidad vacía”, “el juego gratuito de ocurrencias”, “el trabajo de análisis”, en suma, el espíritu obedece al significante [...] (Allouch, 2007, p. 114).

Es interesante recordar que desde el año 1953 en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” Lacan (1953 [1985]) ya había señalado que

La palabra en efecto es un don del lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están

³¹ “Neologismo en forma de sustantivo por la unión del artículo *la* y el sustantivo *langue* (lengua). [...] El mismo Lacan da cuenta de su sentido en su seminario del 10 de abril de 1973, cuando sostiene que al escribir *lalangue* en una palabra subraya con este enlace de los dos vocablos lo que lo distingue del estructuralismo [...] su escritura neológica forma parte de aquello en que se apoya su designación: el equívoco al que se presta la palabra [...]” (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003, p. 177).

³² “Neologismo en forma de sustantivo conformado por la condensación de la palabras *mot* (palabra) y de *matérialisme* (materialismo)” (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003, p. 196). Ver: Lacan, 1975 [1993]. Un agradecimiento a Mauro Marchese por recordarme este neologismo de Lacan.

³³ “Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *une* (una) y *bévüe* (equivocación, metedura o metida de pata, error debido a la inadvertencia). Por otro lado se trata de la transliteración y de la homofonía aproximada de la palabra alemana *Unbewusste* (Inconsciente)”. (Pasternac, M y N. Pasternac, 2003: 294). Ver: Thomas, 2009, p. 109.

³⁴ “*Esprit*” designa tanto el *Witz* como el *Geist*.

atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto [...] (Lacan, 1953 [1985, p. 289]).

El materialismo de Lacan se expresa en ese “cuerpo sutil” que veinte años después podrá expresar como la materialidad del significante, de la *lalangue* y por lo tanto, un *motérailisme*.³⁵ Dice:

Es totalmente cierto que algo volverá a surgir luego en los sueños, en toda suerte de tropiezos, en toda suerte de maneras de decir, en función de la manera de decir, en función de la manera en que la *lalangue* fue hablada y también escuchada por tal o cual en su particularidad. Es, si me permiten emplearlo por primera vez, en ese *móterailisme* donde reside el asidero del inconsciente [...] (Lacan, 1975 [1993, p. 126]).

La espiritualidad lacaniana también puede caracterizarse en el *Seminario* sobre *La angustia* por “una determinada trascendencia del significante unida al dinamismo de los objetos *petit a*” (Lacan, 1962-63 [2006]). Más adelante en la sesión del 11 de diciembre de 1968 vincula explícitamente “el significante lacaniano con la espiritualidad”:

“[...] lo que constituye verdaderamente su principio espiritual, su origen del lenguaje, es que hay un agujero por donde todo se escapa” (Allouch, 2007, p. 116).

De hecho, Allouch, a partir de la lectura del curso de Foucault (1981-82 [2002]) *La hermenéutica del sujeto*, se interrogar si *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* y resaltaré que en la antigüedad “era posible cuidar de sí

³⁵ Les agradezco a Mauro Marchese y a Guillermo Milán por las referencias que me dieron al respecto en una oportunidad en la que conversamos sobre mi tesis.

mismo, algo que tan sólo en determinadas escuelas quería decir ‘de su alma’, fuera de toda psicología” (Allouch, 2007, p. 33). Es más, Allouch en el libro *Contra la eternidad* es categórico:

[...] un acto así pone en cuestión la existencia del alma como (*psique*) y en consecuencia la del alma “científicamente” rebajada que fue denominada “aparato psíquico” (Allouch, 2009, p. 102).

Se trata nuevamente del estatuto del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una “forma de saber” que no es absolutamente nueva. Para Foucault, diferentes elementos del psicoanálisis y, en particular en Lacan, le resultan recuperaciones de exigencias propias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas: ¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?

Allouch señala que a más de un siglo “el psicoanálisis ha llegado a no saber ya en dónde está, a dónde pertenece ni tampoco qué es”, no tanto en la práctica sino en la posición del psicoanálisis dentro de la *episteme*, y, además, en la forma en que tiene que “presentarse en lo social a fin de poder subsistir, aunque fuera a modo de un parásito” (Allouch, 2007, p. 19).

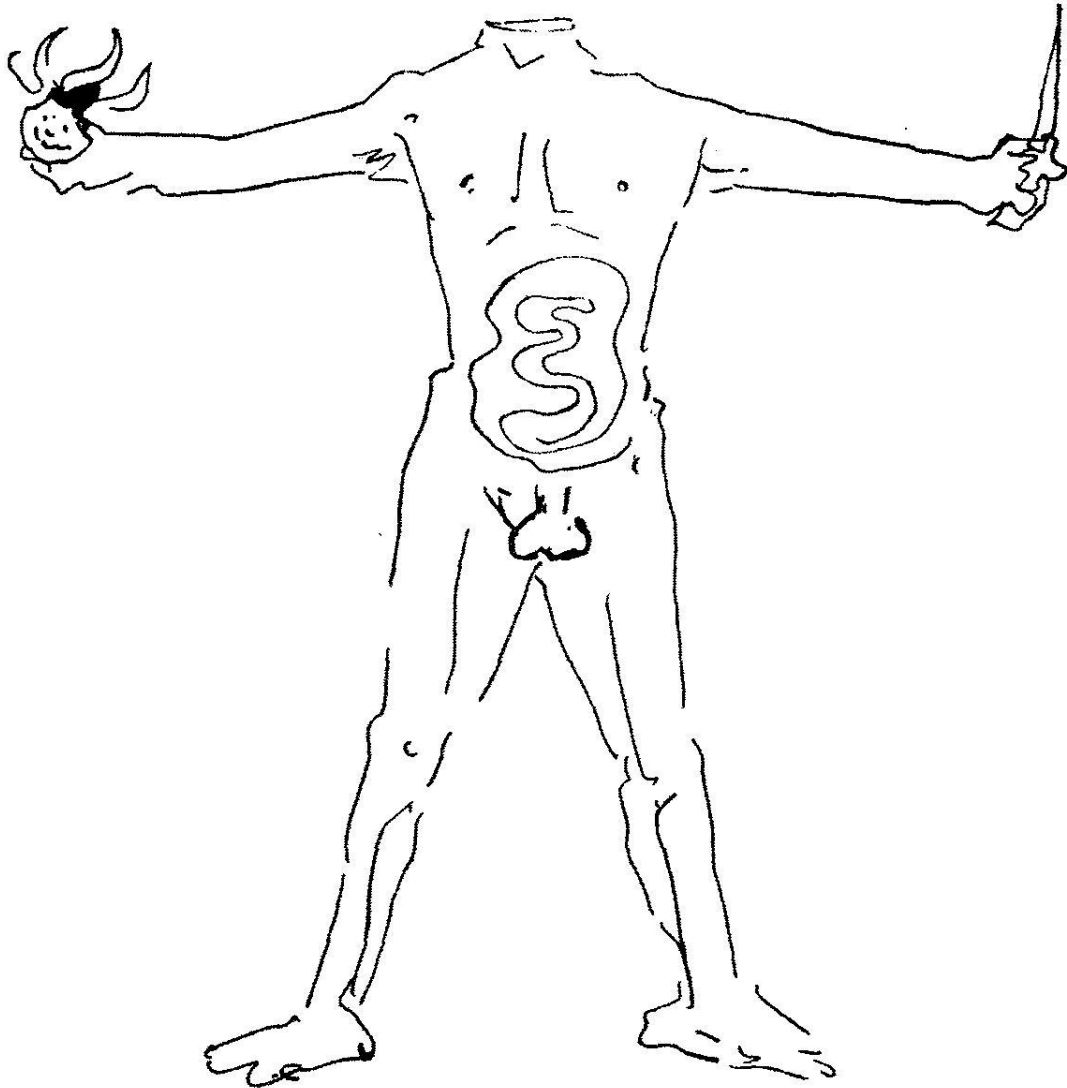
Frente a las terapéuticas cortas y las evaluaciones se reaccionó conformando una “comunidad psi”, la cual convivió con la medicalización del psicoanálisis y con un modelo “pastoral” al servicio del bien público. Al respecto ya Lacan había indicado que no valía “psicoterapiar el psiquismo”. Cuando alguien solicita un análisis se ha dado cuenta de que el modo en que cuidaba de sí resultaba insatisfecho. “Sigmund Freud, amoldándose a la histérica, había inventado una manera de cuidar de sí” (Allouch, 2007: 31). Como plantea Foucault (1981-82 [2002, p. 17]), otros lo habían precedido, la *cura sui* latina o la *epimeleia heautou* griega “tuvo una larga duración en toda la cultura griega y latina”. Lacan lo indica también a su manera:

Traté como pude de revivir algo que no era mío, pero que ya había sido percibido por los antiguos estoicos. No hay razón alguna para pensar que la filosofía siempre haya sido tal como es para nosotros. En esa época la filosofía era un modo de vivir –un modo de vivir en relación al cual uno podía percatarse, mucho antes de Freud, que el lenguaje, ese lenguaje que no tiene absolutamente ninguna existencia teórica, interviene siempre bajo la forma de una palabra que quise fuese lo más cercana posible a la palabra francesa *lallation* – laleo en castellano- *lalangue* (Lacan, 1975 [1993, p. 125]).

Esta línea implica ubicar al psicoanálisis como otra configuración de esos elementos que estaban presentes en las escuelas filosóficas antiguas. Esto no significa dejar de lado lo radicalmente nuevo que tuvo la invención del psicoanálisis. Tanto lo novedoso como los puntos de contacto serán posibles si se ubica al psicoanálisis dentro de su propia genealogía. Como plantea Allouch (2007, p. 18 y 35) *El poder psiquiátrico, Los anormales y La hermenéutica del sujeto* permiten leer que Foucault realizó una genealogía del psicoanálisis. Dicha genealogía que implica “el análisis a partir de una cuestión presente” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 246]) se produce cuando Foucault se advierte de que actualmente hay una ausencia total en la “relación de sí consigo mismo”.

A continuación, en los dos capítulos siguientes, desarrollaremos la noción de espiritualidad en Foucault, así como también, el lugar de la espiritualidad y el alma en Freud y en Lacan.

CAPÍTULO 3. De la espiritualidad y el cuidado de sí anterior al psicoanálisis



Portada de las revistas *Acéphale*. Dibujo de André Masson que representa al dios acéfalo de origen egipcio que inspiró la idea de *Acéphale*³⁶.

³⁶ “El símbolo de *Acéphale* elegido por Bataille a través de las visiones insufladas de André Masson, el artista grabador, finalmente es la de un hombre desnudo, con una granada en llamas en una de sus manos (granada que se asemeja al corazón sacrificial de los rituales aztecas), un puñal romboidal en la otra, estrellas como tetillas y un dédalo como vientre, un cráneo en el lugar del sexo, los brazos en cruz y las piernas abiertas. Al pie, el símbolo de laberinto, que es a su vez el de la “guarda de la larga vida” griega: la inmortalidad” (Martínez, 2005, p. 11).

[...] el alma es arcaica igual que el lenguaje humano [...]
(Quignard, 2006, p. 32).

Es posible emplear la palabra mística con respecto a la “alegría ante la muerte” y su práctica, pero esto sólo indica una semejanza de orden afectivo entre esa práctica y la de los religiosos de Asia o Europa. No hay razón para vincular cualquier presuposición sobre cualquier realidad profunda con una alegría que no tiene más objeto que la vida inmediata. La “alegría ante la muerte” no le pertenece sino a aquel para quien no hay más allá; es el único camino de probidad intelectual que puede seguir la búsqueda del éxtasis (Bataille, 1929-39 [2008, p. 255] “La práctica de la alegría ante la muerte”).

SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS y en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se reconoce, una exigencia interior hace que seamos igualmente imperiosos (Bataille, 1929-39 [2008, p. 228] “La conjuración sagrada”).

Como ya hemos dicho, partimos de la noción de espiritualidad presente en Foucault (1981-82 [2002]) dado que ella constituye la base para estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis (Freud y Lacan). Por tal motivo, en esta parte de la tesis hemos realizado un deslinde propedéutico para abordar las posibles nociones de espiritualidad, alma y espíritu utilizadas por Freud y, fundamentalmente, en Lacan. Este material nos permitió la descripción e interpretación de los posibles antecedentes de las nociones de espiritualidad y de alma que afectaron las teorizaciones freudianas y lacanianas.

3.1. Deslinde sobre la espiritualidad antes del psicoanálisis

Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente se llama experiencia mística: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia confesional, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra místico (Bataille, 1954 [1986, p. 13).

Para Le Brun (2015) es significativo el movimiento que se produce en los primeros decenios del siglo XX sobre la espiritualidad en estudios históricos teológicos y filosóficos. Es decir, que ya había un campo fértil para que el psicoanálisis se sirviera de esta noción. Ahora bien, ¿a qué se hace referencia, en términos generales, con “espiritualidad”?

“*Spiritualis*” de donde viene el francés “*spirituel*”, es una creación del latín para traducir el griego *pneumatikos* que, en San Pablo, se opone a *sarkikos*, *carnalis*, “carnal”, sirve para designar la ley, los carismas, los hombres y las realidades del mundo que, por el hecho de estar marcados por el espíritu (*pneuma*), toman un nuevo valor. En la interpretación de los textos “espiritual” designa un sentido de la escritura, como Sodoma y Egipto en el Apocalipsis. Si el adjetivo remonta hasta san Pablo, el sustantivo “*spiritualitas*”, remonta hasta Tertuliano en donde, opuesto a “*carnalitas*”, tiene un sentido religioso (Le Brun, 2015, pp. 9-10).

En la Edad Media *spiritualitas* tomó un sentido filosófico oponiéndose a *corporalitas*, y un sentido jurídico designando realidades eclesiales opuestas a las realidades “temporales”. La noción se vuelve corriente a partir del siglo XI en

que se habla de “espiritualidad de las beatitudes” y, sobre todo, en el siglo XII en que la espiritualidad se distingue de la animalidad (Le Brun, 2015).

También está la alianza entre teología y filosofía que fue obra de los escolásticos, sobre todo de Tomás de Aquino y Buenaventura, que cosecharon la doctrina de la Escritura y los Padres para hacer de ella un acervo único transmitido a la posteridad. Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* (2002) se encomienda a san Pablo. Lo dice como preliminar de su obra, la enseñanza se basa en los principios aristotélicos y se piensa como Doctrina sacra.

Tomás de Aquino cita a san Agustín y a san Jerónimo cuando se ocupa de la manera como uno debe consagrarse a las distintas autoridades (ST, Ia, 5 y 8). Los libros de las Escrituras canónicas son los únicos a los cuales otorgo el honor de creer con mucha firmeza a sus autores incapaces de equivocarse en lo que escriben. A los otros, si los leo, no es porque hayan pensado una cosa o la hayan escrito que la juzgo verdadera, por eminentes que puedan ser en su santidad y en su doctrina (Berceville, 2011, p. 199).

Ahora bien, consideramos pertinente dejar planteado a qué hacemos referencia con el término teología. Dicha denominación se debe fundamentalmente a la Edad Media, ya que la excluye de otras disciplinas o artes. En el siglo XII se fija el sentido tanto en su contenido como en su práctica. Tomás de Aquino aplica la lógica a una práctica que deriva en el ejercicio teológico. Como señala Gilbert (2011, p. 16) “si bien se le atribuye a Platón el uso del término para diferenciarlo del mito, teología y mitología no están claramente separadas”. Es más, para los estudiosos de la teología:

[...] no podría inferirse demasiado del termino *theologia*, ni siquiera en Platón, que lo pone, en su única aparición, en labios de Sócrates con referencia al tratamiento de los dioses por... ¡los poetas! (República, 379a, 5). Con Aristóteles el concepto

se incorpora a la exigencia racional, lo cual no lo hará admisible hasta la época de Tomás. En su *Metafísica* Aristóteles afina descripciones y distinciones y se afana en alejar la teología de la mitología.

Por su parte Israel siguió siendo ajeno a toda racionalización de tipo metafísico. La *theologia* helenística no dejó de serle totalmente ajena.

Lo que podríamos considerar fundamentos bíblicos de la teología implica un juego de lectura y por lo tanto de inteligibilidad que debe hacerla posible. La elaboración de las “Escrituras” dando lugar al *Nuevo Testamento* pone en relieve un nuevo paradigma. Los escritos constitutivos de las “Escrituras” son los escritos sapienciales (la poética de los Salmos y El cantar de los Cantares) y el paso de la escritura hebrea original al griego. Están los Proverbios, el Libro de Job y el de Qohélet (Eclesiastés) (Gilbert, 2011, p. 40).

La teoría de las relaciones del saber y la espiritualidad en los teólogos universitarios de la Edad Media sufrió considerables variaciones de las diferentes escuelas. Ahora bien,

No por ello la teología universitaria medieval dejó de estar a lo largo de toda su historia, si no identificada con una búsqueda espiritual, sí al menos preocupada por la espiritualidad. Situada entre las normas de la lógica y las aspiraciones de la mística, nos legó una lógica de la mística y una teología de la espiritualidad, apoyada en distintas ontologías de la gracia (Berceville, 2011, p. 228).

También existía una mística y una teología en los márgenes de la universidad. Entre ellos se encuentra la teología de los santos:

No nos olvidaremos de incluir entre los teólogos más creativos de la época, a dos “espirituales” o “místicos”, ambos ligados a la reforma del Carmelo llevada adelante por Teresa de Ávila (Teresa de Jesús 1515-1582): Juan de la Cruz³⁷ (1541-1591) y Pierre de Bérulle (1575-1629) (Lacoste, 2011, p. 259).

Ahora bien, en el siglo XVII, en francés, el adjetivo *spirituel* era de uso corriente y “espiritualidad” designaba la vida interior, era un estado reservado a las almas más avanzadas. En el siglo XIX la sensibilidad romántica arrastró a la palabra a la noción de “espiritualidad” fuera del campo religioso. Para Le Brun

[...] espiritualidad designaba una cierta calidad de sentimientos y de afectos que caracterizaban la vida interior, la sensibilidad artística, las emociones del alma [...] Aun alejándose de sus orígenes religiosos la espiritualidad guardaba el eco de esos orígenes. Igualmente, el pensamiento y la sensibilidad de Baudelaire guardaban acentos religiosos, incluso místicos, que numerosos estudios pudieron sacar a la luz. Ciertamente, en él la espiritualidad quedaba marcada por la experiencia religiosa, pero ella quedaba desprendida de los dogmas y de las Iglesias (Le Brun, 2015, pp. 10-11).

El movimiento de desconfesión y desteologización de la espiritualidad está además presente en la filosofía. Se produce una separación de los dogmas y las ortodoxias.

³⁷ Juan de la Cruz fue declarado Doctor de la Iglesia en 1926 y su magisterio en materia de teología espiritual se convirtió de tal modo en el simétrico del magisterio de Tomás de Aquino en teología sistemática (Lacoste, 2011, p. 259).

Gide, por ejemplo, en su *Diario*, reflexiona sobre la mística y el misticismo. Espiritualidad es para él una disposición, un modo de pensamiento o de vivir, sin dependencia directa de una religión. Para Gide como “espirituales naturalmente”, opone espiritualidad e irracionalidad como opone materialismo y espiritualidad. Estos textos son de 1903 cuando relaciona espiritualidad y “esfuerzo del alma”, “designan un carácter de la espiritualidad que sacarán a la luz las investigaciones históricas de la segunda mitad del siglo XX” (Le Brun, 2015, p 12).

En ese movimiento que se produce en los primeros decenios del siglo XX en los estudios históricos, teológicos y filosóficos se ve un resurgimiento de la espiritualidad. De hecho,

El éxito de la noción de “espiritualidad” puede ser medido por el número de obras que lo toman como objeto a partir de los años 1930 y hasta los años 1970: la espiritualidad de cada orden religiosa, benedictinos, dominicos, jesuitas, etc. fue objeto de monografías, de manuales de “teología espiritual” y de “espiritualidad cristiana” [...] (Le Brun, 2015, p. 13).

Hay un auge de trabajos sobre la historia de la espiritualidad en el siglo XX. Ésta ocupaba un lugar en las religiones y abrió un espacio exterior en la psicología, filosofía, actividades sociales, etc. En Alemania y luego en Francia los historiadores del pensamiento antiguo vinieron a renovarla. Un ejemplo es el trabajo realizado por el historiador, especialista en la antigüedad, Paul Rabbow quien publica *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike (Dirección de las almas. Método de los ejercicios en la Antigüedad)*, en 1954. Rabbow abrió el campo a trabajos posteriores como el de Pierre Hadot *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, en 1977.

En el mundo germánico curación del alma (*Seelenheilung*), cuidado de las almas (*Seelensorge*), pastor de almas (*Seelensorger*) designaban prácticas y funciones en la confluencia entre dirección espiritual y cura de almas en el campo religioso, y cuidado psicológico, en el campo terapéutico, una ambigüedad que es particularmente sensible en la correspondencia que entre 1909 y 1939 el pastor Pfister mantuvo con Freud, poniendo en relieve, este último, aparte del hecho de que “el psicoanálisis no es más religioso que irreligioso”, la constatación de que el “método psicoanalítico” puede ayudar a la “curación de las almas” (*Seelenheilung*). En alemán están los términos *Seele* y *Geist* (Le Brun, 2015, p. 16).

En Francia, Pierre Hadot en el artículo del *Anuario* presenta en 1977 por primera vez el tema que iba a continuar trabajando. Ahí despliega un trabajo que seguirá elaborando: se trata de los ejercicios espirituales que se realizan, específicamente, en la filosofía antigua. Ahí justifica su objeto “espiritual” que lo diferencia de psíquico, moral, intelectual y del pensamiento. Elige espiritual porque se trata de una manera de pensar, de vivir, de un *ethos*.

¿Hay que ver en esa promoción de los ejercicios espirituales antiguos una suerte de versión retrospectiva laicizada de la práctica que instaurara Ignacio de Loyola mientras trazaba el esquema de los ejercicios a la vez intelectuales, imaginarios y afectivos, para hacer de ellos el itinerario que permite ordenar su vida y hacer una buena elección? ¿No sería más bien lo contrario? No solamente Ignacio retomaba la idea de ejercicios de los espirituales franciscanos que lo precedían, sino que habría cristalizado y por ello “modernizado” lo que los filósofos griegos y romanos habían al mismo tiempo practicado y teorizado como ascesis y conversión, esfuerzo de pensamiento, terapéutica, “arte de vivir” (Le Brun, 2015, p. 17).

Ya en 1971 Pierre Hadot había escrito un artículo denominado “*Conversio*” (transformación) en el que mostraba los orígenes cosmológicos y luego filosóficos de la *epistrophe*, de la *conversio*, y el carácter secundario del judaísmo y del cristianismo. Para él los ejercicios antiguos tendían al mejoramiento y realización de sí. Este equilibrio se habría roto cuando se produce la separación medieval entre filosofía como pura teoría y la teología en tanto que ciencia suprema en la contemplación de Dios. Sin embargo este desconocimiento recíproco había comenzado a vacilar con Nietzsche, Bergson y el existencialismo (Le Brun, 2015, p. 17).

El cuadro que sigue presenta los términos espiritualidad, espiritual, alma y espíritu en griego, latín, francés y alemán. Dichos términos estarán presentes en éste y los siguientes capítulos de la tesis. Agregamos, además, el término *ghost* que aparece en *Hamlet* de Shakespeare (citado por Freud y por Lacan, como veremos más adelante).

	GRIEGO	LATÍN	HEBREO	FRANCÉS	ALEMÁN	INGLÉS
ALMA	Ψυχή (psiqué) ἄνεμος (ánemos)	anima	nepheš	âme	Seele	
ESPÍRITU	πνεύμα (pneuma) νοῦς (nous) ἄνεμος (ánemos)	spiritus	ruach	esprit	Geist	ghost spirit
ESPIRITUALIDAD	πνεύματος (pneumatikós)	spiritualitatis		spiritualité	Geistigkeit	
ESPIRITUAL		spiritualitas		spirituel	gestige	

En las tradiciones filosóficas occidentales, el alma fue considerada el principio vital del cuerpo o el principio inmaterial que se considera origen de la vida material. A partir de Sócrates (Platón) consiguió un lugar de eternidad, luego el cristianismo hará del alma (*psiqué*) socrática y el *pneuma* estoico una sustancia incorpórea e inmortal y en la modernidad comenzará la caída de dicha noción.

Con los términos alma, espíritu, *psiqué*, *pneuma*, se entiende, por lo común, el principio vital del cuerpo, o el principio inmaterial que se considera origen de la vida material, de la sensibilidad y del psiquismo del hombre. *Psique* del griego, soplo, aliento, vida, al igual que el término *pneuma*, se relaciona con el aire, el soplo o el aliento y generalmente se traduce por alma (del latín *anima*, de la misma raíz que el griego *ánemos*, viento); y *spiritus*, soplo de aire, hálito, aliento, respiración (Barnes, 1992 y Kirk y Raven, 1981).

Según Corominas (1967, p. 42) alma, desde el siglo XI, proviene del latín “*ANIMA*, ‘aire, aliento’, ‘alma’. DERIV. *Ánimo*, 1328, de *animus*”. Por su parte, Martín Alonso (1958) en la *Enciclopedia del idioma* presenta veintiséis entradas donde se despliegan nociones filosóficas, literarias, psicológicas y juegos de palabras. Ambos coinciden en el origen etimológico del latín *anima* y del griego *psiqué* y *nous*:

ALMA (l. *anima*, de *animare*: vivificar, dar vida; en gr. se dice *psiché*, vida, y también *nous*, pensamiento, principio de la vida intelectual. F. Fil. En sentido general, alma es todo principio de vida, en los vegetales, en los animales y en el hombre. Es la forma sustancial del cuerpo viviente. Desde el s. XII al XX. Fil. Substancia espiritual e inmortal que informa al cuerpo humano y con él constituye la esencia del hombre (Alonso, 1958, p. 263).

Para Corominas y para Martín Alonso espíritu, espiritual y espiritualidad son derivados de espirar y provienen del latín “*spirare*”:

ESPIRAR (‘soplar, respirar’, h. 1400. Tomado del latín *spirare*).DERIV. Espíritu, 1220-50, tom. del lat. *Spiritus*, -us, íd., ‘soplo’, ‘aire’, ‘espiritual’ h. 1140 (*espiritual*), *espiritualidad*, *espiritualismo*, espiritismo, *espiritista*, *espirituoso*. (Corominas, 1967, p. 250).

ESPÍRITU (l. *spiritus*). m. s. XIII al XX. Ser inmaterial dotado de razón. Presenta 16 entradas con significados filosófico, religioso, literario, entre otros.

ESPIRITUAL (l. *spiritualis*). adj. s. XVI al XX. Concerniente o relativo al espíritu. (Alonso, 1958, p. 1860).

ESPIRITUALIDAD. (l. *spiritualitatis*) f. XVII al XX. Naturaleza y condición de espiritual (Alonso, 1958, p. 1860).

Para rastrear los términos en latín hemos consultado el *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini (1940 [1864-1926]), el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout & Meillet (2001) y el *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* de Michiel de Vaan (1973 [2008]).

En el *Lexicon* encontramos que tanto *anima* como *spiritus* provienen de griego *ἄνεμος* y coinciden en su significado general relacionado al principio vital, al aire, a la respiración. Además, presentan más de treinta entradas con significados específicos:

ĂNĪMA, ae, f.1. In Genitivo singulari animai pro animae legitur apud Ennium 2. Ann. 40. et apud Lucret. 1.112., 3. 151., 4. 886. et alibi: qui Genitivus antiquus est, et solis postea poetis et parce etiam relictus.- Dativus et Ablativus pluralis rectius et magis Latine est animis, quam animabus; animis enim legimus apud Cic.14. Fam.14. et haud raro in Inscript. Optimae notae Animabus tamen legitur apud Senec. Controv. 10. subinit., ut quidem putat Voss. l.4. Grammat. c. 4., nam plerique alii omnino aliter. Est ab eodem etymo, a quo **animus**, scilicet a Gr. *ἄνεμος* ventus, aer; quod ab *ἄω*, *ἄημι* **spiro**.-Itaque **anima** proprie est elementum illud tenue, subtile ac leve, quod terram circumfunditur, a nobisque inspiratur et expiratur (lt. **aria**; Fr. **air**; Hisp.

ayre; Germ. *Die Luft*; Angl. **air**). (Forcellini, Furlanetto, Corradini, Perin, 1940 [1864-1926])³⁸

SPĪRĪTUS, us ,m. 4. (spiro) — a) Ad scribendi rationem quod attinet, etiam spirituus cum duplici u pro spiritus legitur in monum. Archaicae aetatis. Cf. Dettelsenin Symb. Philol. Bonn. 712. Et Brambach, op. Cit .p. 131.— [...] —Genet. plur. Spirituu mapud Priscian. devent. (Rose Anecd. 2. p. 53. 10.); Dat .et Abl. plur. Spiritibus apud Augustin. Serm. 216. Et Vulgat. interpr. Luc. 6. 18,7. 21. Etc .— Spiritus duo praecipue significat. A) Est universim **aer**, **ventus**, **ἄνεμος** (It. aria, vento; Fr. **air**, **vent**; Hisp. **ayre**, **viento**; Germ. **Luft**; Angl. air, wind). (Forcellini, Furlanetto, Corradini, Perin, 1940 [1864-1926]).

Por su parte, en el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout & Meillet (2001) y en el *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* de Michiel de Vaan (1973 [2008]) también *anima* (del griego *Ψυχή*) y *spiro* están relacionados con exhalar, respirar, con el principio de la vida, con el principio pensante, con el alma vital y el alma o espíritu después de la muerte y con el soporte vital del cuerpo:

anima, -ae f. ; **animus**, -i m. Mots de genre «animé» (sur lesquels, v. Wackernagel, Vorlcs. üb. Syntax II, p. 13-14). Le premier, qui est l'équivalent sémantique du gr. *Ψυχή*) et en a, de plus, subi l'influence, veut dire proprement «souffle, air», cf. Gic, N. D. 2, 138, *quae spiritu in pulmones anima ducitur, ea calescit*, puis «air en qualité de principe vital, souffle de vie, **âme** », et enfin «**âme des**

³⁸ Los resaltados e “negritas” son nuestros.

morts» (en tant que souffle vital échappé du mourant et qui a passé les enfers).

Animus, qui correspond au gr. **θυμός**, désigne «le principe pensant» et s'oppose à corpus, d'une part, à anima, de l'autre. Les anciens s'efforcent de distinguer les deux mots, du moins à l'origine, ainsi Ace, Trag. 296, *sapimus animo, fruimur anima; sine animo anima est debilis*. On voit que animus, principe supérieur, est mâle; **anima**, qui lui est soumis, est féminin. **Animus** est souvent joint à mens {mens animi}, à *côgitâiîô*. Désignant **l'esprit**, il s'applique spécialement aux dispositions de l'esprit, au «cœur» en tant que siège des passions, du courage, du désir, des penchants (par opposition à mens «intelligence, pensée»), d'où une série d'expressions comme *addere animum* «donner du cœur», *deficere anima* «perdre courage», *anima môrem gerere* «suivre ses penchants», *animi causa* «par plaisir». Il a ainsi une double valeur, rationnelle et affective (Ernout, & Meillet, 2001, p. 34).

spiro, -as, -ani, -atum, are : souffler (transitif et absolu; cf. Plin. 8, 138, *obturatis qua spiraturusest uelus cauernis*; et Lucr. 2, 705, *flammam spirantès Chimaerae*), **exhaler** un souffle ou une odeur; **respire** (en parlant de l'homme). De ce sens initial dérivent des sens figurés: «être en vie», «être inspiré» ; «respirer» (cf. *mollem spirare quietem*, Prop. 1, 3, 7) etc. Ancien (Enn.), usuel. Non roman. (Ernout, & Meillet, 2001, p. 642).

animus 'mind, spirit' [m. o] (P1.+) Derivatives: **anima** 'breath' (Naev.+); *animal, -alis* 'animal' (Varro+), *animalis* [adj.] 'living, animate' (Pac.+), *animulus* 'heart, soul' (Pl.), *exanimis* [adj.] 'dead' (Lucr.+), *exanimare* 'to prostrate, kill' (P1.+), *exanimabilis* 'as one who is dead' (Naev.), *exanimalis* 'dead, deadly' (Pl.). Pit. ***anamo-** 'breath, spirit'. It. cognates: O. *anams* [nom.sg.], *anamum*

[acc.sg.] 'courage, energy' or 'breath'. (Vaan, Michiel, 1973 [2008, p. 43]).

spiro, -are 'to breathe' [v. I] (P1.+). Derivatives: **spiramen** 'breathing, exhalation' (Enn.+), **spiritus**, -us 'breath, spirit' (P1.+); **aspirare** 'to blow, breathe, approach' (Lucil.+), [...] Plt. ***spir/s-**. (Vaan, Michiel, 1973 [2008, p. 581]).

Se desprende de los diferentes diccionarios etimológicos que alma y espíritu provienen del griego *ánemos*, *psiqué*, *pneuma* y *nous* y que el término espiritualidad se relaciona con el griego *pneumatikós*, es decir que es un derivado de *pneuma*. Consultamos el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine (1968-1980) para obtener algunos elementos centrales de dichos términos. *Psiqué* dio lugar a alma y *nous* y *pneuma* a espíritu y espiritualidad. Sus significados son múltiples y cada una de dichas palabras tiene al menos 30, 40 y hasta 60 entradas con significados filosóficos y derivados de juegos de palabras y poéticos. En términos generales se confirman los significados de “causa que anima a la vida de los seres vivos”, “principio espiritual del hombre”, “alma o espíritu después de la muerte”, “principio espiritual del hombre separable del cuerpo”, “alma inmortal”, “respiración”, “exhalación”, “emanación del cuerpo”, etc.

Ψυχή: «soufflé, respiration, haleine» (Phryn. PS 128 B), «force vitale, vie», (Hom, etc.) nettement sentie comme un souffle, d'où association traditionnelle avec **ἀπο, ἐκ-πνεΐν** (Simon. 48,2 Page, Pi. N. 1,47, E. Or. 1163, etc.) L'âme de l'être vivant, siège de ses pensée, émotions, désirs, etc. (Pi, Hdt, Th, Pl, etc.) d'où cet être lui-même, «l'individualité personnelle» (Trag., Pl., etc.), une «personne» (Trag., Ar., etc.) des «gens» (Ar., LXX, NT) toute créature vivant [esclave, animal] (LXX). La partie immatérielle et immortelle de l'être (Pi., Hdt., Trag., Pl., etc.) (Chantraine, p. 1968-1980, p. 1294).

νόος: Hom., Hdt., contract. **νοῦς**. (Od., 10,240) [...] .Sens: «intelligence, esprit» en tant qu'il pense, cf. Il., 15.461 [...] dans le grec postérieur, le terme peut désigner le sens d'un mot et surtout chez certains philosophes a signifié l'intelligence suprême (Anaxag., 12, Pl., Tim. 48a) (Chantraine, p. 1968-1980, p. 756).

πνεω, «souffler» (Hom., ion.- att., etc.) mais aussi avec préverbe impér. **αμπνύε** «reprends ton souffle», [...] Dérivés: «soufflé, respiration, exhalation» (Hom., poètes, grec. Tardif)

πνεύμων, voir **πλεύμων**

πλεύμων: m. (la forme **πλεύμων** généralement donnée par nous mss résulte d'un rapprochement avec **πνεύμα**, cf. Arist., Rep., 476a). (Chantraine, p. 1968-1980, pp. 915 y 920).

Es evidente que no se puede hablar de espiritualidad (espíritu, espiritual, alma) como si fuera un término unívoco, simple, evidente. De hecho, como indica Vanzago en su *Breve historia del alma*

[...] los términos que en el curso de los siglos primero han acompañado y luego han sustituido el término “alma” (como por ejemplo, mente, psique, conciencia, subjetividad, yo, identidad, persona, y otros más) no negaron el sentido profundo de la interrogación sobre sí mismo que realiza el ser humano: porque el ser humano es tal en tanto y en cuanto se interroga sobre sí mismo hablar del alma y de sus sustitutos significa, por lo tanto, hablar de la humanidad del hombre entendida como problema, como enigma y como inagotable tensión (Vanzago, 2011, p. 11).

Entonces, se necesita distinguir la reflexión filosófica de la religiosa. Además, es importante ver las continuidades y las rupturas que durante los siglos se ha hecho sobre esta temática. Por supuesto que ese no es nuestro objetivo en esta tesis, dicha empresa excede nuestras pretensiones. Consideramos, no obstante, que resulta importante plantear esta problemática por obvia que resulte y dejar sentado que en determinadas ocasiones, en los capítulos sobre la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte, haremos hincapiés en alguna concepción de alma o espíritu que aparecen trabajadas por Lacan y que resultan necesarias para nuestro análisis. En esta parte, como ya hemos dicho, simplemente realizamos un deslinde teórico que nos permita, en el capítulo 4, abordar la espiritualidad en Freud y en Lacan.

Para el estudio de las concepciones griegas acerca del alma está el estudio de Rodhe (1894 [1948]) que lleva el nombre de *Psiqué...* Allí estudia el culto de las almas y la fe en la inmortalidad. La tesis consiste en que la concepción platónica del alma se deriva de la introducción en Grecia, después de la época homérica, de contenido religiosos ascéticos. Esta infiltración religiosa se desarrolló a través de la expansión de los cultos órficos, que a su vez se derivan de las precedentes prácticas rituales dionisiacas. Tesis conectada con la filosofía de Nietzsche.

En dicho estudio Rodhe da cuenta de las diversas ideas de *psiqué* en los griegos, ideas que no han sido homogéneas. Ahora bien, tal como hemos visto, hay más de un término griego para lo que posteriormente se tradujo por alma. *Psiqué* es tanto el alma en los vivos como en los muertos.

[...] el término *psykhé* parece mantener un significado propio que no puede reducirse al general, el de fuerza vital, que podemos asociar con distintos matices a todos los otros vocablos que acabamos de examinar y que caracteriza la comprensión homérica del ser humano [...] el motivo más importante para mantener una diferencia entre *psykhé* y los demás términos reside en el hecho de que como lo ha desarrollado Jean-Pierre Vernant (2001) hay un papel que la *psykhé* desempeña en relación con el destino en el otro mundo,

que por definición se refiere a algo que no podemos asimilar a la fuerza vital (Vanzago, 2001, p. 25).

Eckstein (1948) plantea que la problemática de la obra de Rodhe tiene su punto álgido en el “concepto de alma” que Rodhe descubre en la Hélade antigua y en las doctrinas de Platón. En una carta de 1894 dirigida a Crusius dice:

Es al llegar a él (a Platón) cuando se revelan la meta, el sentido y el peso del espiritualismo de los tiempos anteriores; yo, por mi parte, estoy convencido de haber situado por primera vez su teoría del alma (en la *Psique*) en el lugar que le corresponde, presentándolo como remate y coordinación de un edificio que venía construyéndose desde hacía largo tiempo (Citado en Eckstein, 1948, p. XIX).

Rodhe proyecta las ideas platónicas sobre los pensamientos prehistóricos del culto y eso le permite la diferencia entre el culto del alma y la fe en la inmortalidad. De esta manera “Rodhe desemboca en una concepción diametralmente opuesta a la de Nietzsche de años posteriores sobre el verdadero sentido de los misterios dionisiacos”. (Eckstein, 1948, pp. XX-XXIII). La distinción que realizará entre alma y cuerpo es la que Nietzsche “tratará de superar con aquella teoría que levanta como grito de combate el nombre de Dionisio”. El problema de la *Psiqué* se va a dividir para Rodhe en dos direcciones: el culto de las almas, por un lado, y, la fe en la inmortalidad, por el otro. Si bien se entrecruzan, surgen de puntos diferentes y siguen caminos separados (Eckstein, 1948, pp. XX-XXIII).

Como el propio Rodhe (1894 [1948, p. 3]) lo indica, *Psiqué...* pretende exponer las ideas que “los griegos profesaban acerca de la vida del alma después de la muerte” y se propuso realizar un aporte a “la historia de la religión griega”. Y es a través de los poetas y filósofos donde encuentra los documentos

en los que aparecen expresadas dichas ideas. Insistimos en el hecho de que no hay homogeneidad en los términos sobre lo que los griegos denominaron *psiqué*.

Los trabajos de un estudioso sueco del sánscrito, Ernest Arbman, muestra cómo en el área indoeuropea coexisten dos términos y dos nociones distintas para expresar lo que después se unificó en un solo vocablo. Por un lado, existe una idea de alma como principio vital de un cuerpo; por otro lado, la de alma como principio libre e independiente. El primero preside los movimientos y acciones del cuerpo, y se manifiesta en el estado de vigilia. El segundo, por el contrario, es pasivo durante la vigilia, pero surge durante el sueño [...] En su origen no se pensó que estos dos principios estuvieran unidos, y mucho menos que formaran una unidad de las cuales representarían las distintas manifestaciones. Solamente, más adelante, por ejemplo, en las especulaciones védicas tardías, la noción de alma libre (*atman*) adquirió las características de alma vital o corpórea (Vanzago, 2011, p. 23).

Los términos ligados a la vitalidad del cuerpo constituyen un grupo interrelacionado y contrapuesto a *psiqué*. Por otro lado, está la *psiqué* de un muerto, que es su doble o su sombra. El alma del muerto es una realidad externa. Vernant (2001) considera que ese doble se manifiesta como algo que “no es de este mundo”, es decir que es del “más allá”.

El viraje del Cristianismo implicó inicialmente una relación entre el judaísmo y el helenismo. Desde el siglo II antes de Cristo ya había una compleja teorización del alma entre las nociones griegas y hebreas. Se produce una interesante transformación lingüística y conceptual sobre el alma. Al menos hubo tres corrientes que influyeron en dicha transformación: la traducción al griego de setenta textos hebreos (“los Setenta”), la anexión de textos que no provenían de la literatura hebrea como los *Proverbios*, el *libro de Job* y el *Eclesiastés*, la obra de Pablo de Tarso fue ampliamente recepcionada. Como resultado se produce una gradual transformación de la *psiqué* griega y del *nepheš* hebreo.

La terminología griega bíblica es cercana al griego popular y además conserva sus orígenes semíticos que la diferencia de la lengua y cultura helénica. Están los trabajos de Filón de Alejandría que intentan armonizar la cultura griega con la hebrea y la transformación conceptual que realiza Pablo para hacer valer la novedad del mensaje cristiano.

La traducción de *nepheš* por *psykhé* en la Versión de los Setenta no conlleva la connotación dualista adquirida por el término griego después de Platón, refiriéndose más bien a una comprensión del alma como principio vital ligado a la vida terrena. Aquí está ausente la separación entre alma y cuerpo que reaparece en los libros no canónicos, como el de la Sabiduría. Incluso en este caso, el alma no queda caracterizada en términos de principio o constituyente de lo divino. El hombre en su integridad es una criatura de Dios, aunque destinada a la inmortalidad en tanto imagen divina. El cuerpo es considerado mortal y corruptible, pero no es la sede del alma (Vanzago, 2011, p. 58).

Comienza a surgir una reflexión teológica sobre el alma y la complejidad de la promesa cristiana de la vida después de la muerte.

Agustín muestra claramente cómo el alma tiene una existencia consagrada a su destino más allá de este mundo. El alma no es un principio vital de esta vida sino más bien es un principio para la vida verdadera, en el más allá.

Se destaca el trabajo de Pablo sobre los conceptos bíblicos de *nepheš* y de *ruach*: el primero se traduce al griego como *psiqué* (y significa criatura viviente, principio biológico, diferente del cuerpo y de la carne), el segundo se traduce por el griego *pneuma* y luego por *spiritus* (deriva de Dios y está conectado a Dios).

En la cultura hebrea bíblica se habla de *neshamah* (soplo), de *nepheš* (aliento) y de *ruach* (soplo vital). En el relato bíblico se

habla de *insufflatio* divina como animación del cuerpo y, al mismo tiempo, creación del hombre en cuanto individuo (Vanzago, 2011, p. 20).

En la doctrina paulista mientras que el cuerpo (*soma*) representa la existencia encarnada de los seres humanos, la carne está cargada de un sentido moral negativo. La carne (*sarx*) se vuelve la tendencia humana a inclinarse al pecado. Mientras que el cuerpo está siempre animado (*soma psychikón*) y constituye un estado inicial que si trasciende la muerte y resurrección de Cristo conduce a la vida verdadera como cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*), la carne constituye el pecado del cual hay que redimirse para el estado de salvación.

La reflexión de Agustín sobre el alma se constituyó en el hito central que pone el tema del alma en reflexión filosófica. El alma es un principio jerárquico de dominio del cuerpo y de guía respecto de las pasiones. Diferencia el alma como principio vital del animus como *summus gradus animae*, a la vez identificado con el *spiritus* y con la *mens* y sus manifestaciones (*ratio, intellectus*). En su propuesta coexisten varias determinaciones del alma y de la relación cuerpo-alma. Se encuentra la influencia filosófica de Platón y los neoplatónicos, a la vez que contiene ideas del alma de Aristóteles y de los estoicos.

En *De Trinitate* se dice que el alma es *imago Dei* en tantos sus facultades y estructura son expresiones de la vida de Dios. [...] elabora una concepción de la interioridad que es afín a la fundamentación socrático-platónica, pero se distingue de ésta en dos aspectos: en primer lugar, por la generalización universalista propia del pensamiento cristiano, que considera esa condición como creada directamente por Dios y, por lo tanto, no sometida de por sí a condiciones; en segundo lugar, porque esa interioridad se caracteriza por su racionalidad, pero aún más por su no espacialidad. La modalidad esencial del alma es su temporalidad, como verdadero “sentido” de su ser, a

diferencia de la corporeidad, que se relaciona con la espacialidad (Vanzago, 2011, p. 68).

Las almas son criaturas espirituales que tienen una materialidad diferente a la corpórea, es la luz que representa el conocimiento y Dios que ilumina la mente humana. Hay espiritualidad e inmortalidad del alma individual como principio de conocimiento y de transformación del sujeto.

Con Agustín se ofrece a la mirada un inmenso campo de planteos teológicos. Casi no hay ámbito que él no haya explorado: de su consumada formación retórica ha conservado el gusto por el bien decir, y de los nueve años pasados con los maniqueos, el deseo insaciable por la verdad y la incapacidad de conformarse con lo aproximado. Esa búsqueda de la verdad es una búsqueda de la belleza –tan “tarde amada” (*Confesiones*, X, 27)-, mientras que la belleza de Dios es indisociable de su bondad y su amor. Toda la doctrina de Agustín se organiza en torno a esas ideas maestras, lo cual hacía decir a Étienne Gilson que “una doctrina es agustiniana en tanto y en cuanto tiende a organizarse alrededor de la caridad”. [...] El *De libero arbitrio* describe ese proceder racional que permite a la inteligencia elevarse de lo sensible a la verdad trascendente que es la condición de su existencia” Las *Confesiones* muestran que es más fácil conocer a Dios que a cualquier otro objeto. [...] Nuestra razón, dice Agustín en los *Soliloquios*, alcanza la certidumbre de la existencia de Dios “con tanta claridad como el sol se muestra a sus ojos (I, 6, 12). Siendo así, Dios, sol del alma, jamás se nos aparece como un objeto, sino “como un agente que produce en nuestra alma aquello por lo cual podemos conocer” (Descourtieux, 2011, p. 82).

Hadot entiende que las *Confesiones* de Agustín muestran claramente un sesgo espiritual a través de su conversión.

Agustín cuenta que, llorando bajo una higuera, agobiándose a sí mismo con apremiantes interrogaciones y con amargos reproches contra su indecisión, oía una voz de niño que repetía: “Toma y lee”. Abrió entonces, al azar, como para ver la suerte, el libro de Epístolas de Pablo y leyó la frase que lo convirtió (Hadot, 1983 [2010, pp. 23-24]).

Señala cómo la lectura de Pierre Courcelle de las *Confesiones* de Agustín dio lugar a ubicarlo como un texto esencialmente teológico, en la que cada escena puede revestir un sentido simbólico.

Pierre Courcelle se había atrevido a escribir que la higuera podía tener un valor puramente simbólico, representando “la sombra mortal de los pecados”, y que la voz de niño podía también ser introducida de un modo puramente literario para significar alegóricamente la respuesta divina a las interrogaciones de Agustín (Hadot, 1983 [2010, pp. 23-24]).

Por su parte, los pensadores árabes como Avicena y Averroes se interesan por el problema epistemológico del alma, es decir que se interesan por saber cómo el hombre puede conocer lo universal y de este modo la verdad. Esta temática junto con los fundamentos de Agustín (espiritualidad e inmortalidad del alma individual) se encuentran problematizadas en Tomás de Aquino. Para él cada alma posee la totalidad de las capacidades intelectivas. El alma existe de manera independiente como espiritualidad, lo cual significa que es un principio activo del cuerpo y también supera los límites corporales al ubicarse por encima de las experiencias sensibles.

Ahora bien, hay un movimiento teológico y espiritual en la Edad Media que se desarrolla en dos partes: la primera abarca la época que va desde Beda hasta Buenaventura, mientras que la segunda se extiende de Alberto Magno al nominalismo.

Esta división se justifica por la ruptura epistemológica que el modelo aristotélico de la cientificidad introduce dentro de la teología. La primera parte considerará la teología como un discurso, el de la apropiación de la fe, cuya singularidad aprende progresivamente a distinguirse de los otros discursos (bíblico, patrístico, filosófico, técnico, histórico, etc.) que la teología medieval conoce en su proceso de elaboración. Llega así a constituirse un tema que, capaz de justificar sus enunciados, está en condiciones de confesar su fe y dar razón de sus interpretaciones del mundo y la historia. La segunda parte examinará la figura y el devenir de la teología universitaria renovada por el estudio de Aristóteles: entre lógica y mística, los maestros quieren conducir a un saber objetivo y plenamente razonado (*scientia*) de lo que enseña la religión cristiana, al servicio de la vida teologal y de la unidad de la Iglesia. El debate universitario se enfrenta a los interrogantes y las objeciones de la filosofía y las otras creencias (Ozilus y Bercevilles, 2011, p. 131).

El siglo XIII es el nacimiento de la universidad y el gran siglo de la escolástica, cuando el paradigma aristotélico de la ciencia se asocia al cuestionamiento dialéctico. Los franciscanos van a tener parte en él, a menudo en carácter de precursores.

Podemos distinguir lo que llamaremos “primera escuela franciscana”: se trata de los maestros en relación directa con Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano; la teología

da preponderancia a la *inquisitio* (indagación) sobre la *quaestio* (cuestión), como en la *Summa Halensis*. Se desarrolla también otra idea de ciencia, como en Rogerio Bacon (ca. 1214-1292), o una concepción decididamente retórica de la teología, con Buenaventura (Ozilus y Bercevilles, 2011, p. 176).

Con Descartes comienza a plantearse la diferenciación moderna entre la ciencia y los problemas metafísicos. En el *Discurso del método* (Descartes, 1637 [2004]), en la parte IV examina las razones que prueban la existencia de Dios y del alma humana. Allí sostiene que puede imaginar que no posee un cuerpo, pero no puede imaginar que no existe en absoluto. La existencia queda vinculada a los procedimientos intrínsecos del alma. La sustancia pensante aquella

[...] cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque si el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 1637 [2004, p. 83]).

Descartes distingue entre el alma y la mente. Ambas coinciden con el alma por el hecho de conocerse a sí misma y a la vez se distinguen porque el alma anima al cuerpo. El alma es un tercer término en *Las pasiones del alma* (Descartes, 1694 [2004]) y es inmortal en las *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 1641 [2004]). La demostración del alma como sustancia pensante le permite demostrar la inmortalidad. Es la autocognición la que realiza la separación entre la *res cogitans* (que se piensa a sí misma) y la *res extensa* (el cuerpo animado).

Posteriormente, en Kant los argumentos de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1781 [2007]) apuntarán al planteo de un principio formal de unificación de la experiencia, el “yo pienso”. Esta concepción se diferencia de la subjetividad

nouménica que puede ser considerada como un campo tendencial de ubicación de la espiritualidad y de sus valores, que se debe recuperar pero que no constituye una sede cognoscitiva sino práctica.

Es en el terreno de la ética que Kant encuentra la verdadera vía hacia el alma que no implica el terreno gnoseológico. En *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1788 [2003]) parte de las exigencias éticas vinculadas a la forma pura de la razón práctica: el imperativo categórico como ley del deber.

El sentimiento de lo bello y de lo sublime son el camino subjetivo de indagación del acuerdo entre la naturaleza y la exigencia éticas y espirituales. Lo sublime ilumina la integración de la espiritualidad como elevación que se obtiene por reflejo ante la grandeza natural (Vanzago, 2011, p. 116).

Ante la divisa de la Ilustración: “atreverse a saber”, Kant entiende que primero debemos determinar qué se puede saber. La cuestión del *a priori* no deja de plantearse a la religión.

Quien habla de religión, dice Kant, habla de dos cosas, de nuestros deberes morales por un lado, y de lo que podemos esperar por otro: “La religión es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”. En consecuencia la razón práctica se impone de entrada a la razón teórica, y el hacer sobre el saber. Dios no impone la moral, la moral lleva a Dios: esa es la enseñanza de la Crítica de la razón práctica (Lacoste, 2011, p. 294)

Luego, en Hegel el alma es la primera manifestación del espíritu, la forma más simple de la vida ideal, representa el primer despertar de la conciencia y de la subjetividad. El alma queda definida como mera sensibilidad y motricidad animal, todavía encerrada en la materia orgánica como simple principio de la

vida. El alma es un momento dialéctico universal de desarrollo, que vincula la corporeidad y la espiritualidad.

El verdadero protagonista de la problemática filosófica es el Espíritu que recupera y renueva la perspectiva tradicional acerca del alma como entidad espiritual. De esta manera Hegel se propone superar la duplicidad entre alma como relación con su propia corporeidad y con la naturaleza en general, por un aparte, y alma como realidad ideal conectada con los valores espirituales y a través de ellos con el Absoluto, por la otra. De la *Seele* al *Geist* que a la vez asciende al Espíritu absoluto en el logos (Vanzago, 2011, p.127).

En la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) (Hegel, 1807 [1985]) están sus análisis de la conciencia y de la autoconciencia. El Absoluto es el tema que plantea la filosofía clásica alemana en consonancia con el clima espiritual del romanticismo pero que encuentra en la obra de Hegel una formulación insuperable. El Absoluto debe entenderse como la unidad móvil y viviente de un sujeto que permanece idéntico a sí en cada una de sus múltiples manifestaciones. Ese sujeto es el Espíritu que debe ser concebido como movimiento, proceso, que encuentra una configuración históricamente dada de la relación entre sujeto y objeto.

Hegel describe un itinerario de la conciencia que lo conduce a la certeza sensible a la “religión manifiesta” —el cristianismo— y después al “saber absoluto”. El cristianismo no tiene, pues, la última palabra.

El cristianismo es verdadero; exige, no obstante, una inteligencia de la fe que ya no es obra del teólogo sino del filósofo. No deja de surgir una objeción cuando se advierte que el saber absoluto hegeliano es una experiencia escatológica que no da lugar a ningún tipo de esperanza: en la

Fenomenología, todo se cumple más acá de la muerte (Lacoste, 2011, p. 299).

Posteriormente, Kierkegaard y Schopenhauer criticarán a Hegel y proponen, cada uno, ideas respecto del espíritu y la espiritualidad. Por un lado, Kierkegaard contrasta con la filosofía de Hegel en general, su pensamiento está entretejido de subjetivismo y religiosidad, se enfrenta a la tradición cartesiana y racionalista de la filosofía occidental. Para él la vida estética, la vida religiosa y la vida ética no se concilian en una síntesis unificadora. Los distintos momentos de la vida están en una tensión constante, en estado de dolorosa fractura.

La historia no es el lugar de la revelación de Dios sino la pérdida del destino espiritual del hombre que, abdicando de su misión eterna, cae en un compromiso con lo finito. En oposición con Hegel entiende que la dialéctica hace desaparecer lo irracional, absurdo e incomprensible en la existencia. De ahí su retorno al cristianismo, pero no al dogma sino a una postura crítica libre de instituciones y donde sólo se relaciona el sujeto con Dios (Vanzago, 2011, p. 133).

La finitud de la existencia y el peso del pecado, la tensión hacia la verdad del ser y los vínculos con el mundo se le revelan al hombre en la angustia, considerada como el rasgo esencial de la condición humana. La angustia es propia del hombre porque no es ni ángel ni bestia. La angustia es signo de la caducidad del hombre (Kierkegaard, 1944 [1998]). Kierkegaard borra la frontera entre lo filosófico y lo teológico, pretendía ser una “autor cristiano”.

El concepto de angustia se propone como una contribución a la teología del pecado original, entendido no como primer pecado sino como pecado presente desde siempre en el hombre. El concepto de “existencia” gobierna el pensamiento de

Kierkegaard, dicho concepto está ligado a otro, el de “convertirse en cristiano” (Lacoste, 2011, p. 301).

Schopenhauer en el libro *El mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer 1819 [2008]) trata de la posibilidad que se le da al hombre, en el vínculo consigo mismo que constituye su cuerpo, de aprender que los fenómenos (las representaciones) y el nóumeno (la voluntad) son las dos caras de una misma moneda. El cuerpo al mismo tiempo es y se representa, es decir, se constituye como deseo, voluntad y también como su transformación intelectual. Invierte la jerarquía tradicional que le asigna al intelecto un puesto superior entre las funciones del alma y como tal ve en él la parte más cercana a Dios. Para Schopenhauer el intelecto está sometido a la voluntad, constituye su sublimación, es decir las desviaciones de las pulsiones originarias a formas lógicas. La voluntad es la expresión de la separación entre el sujeto que desea y el objeto deseado, la *noluntas* se corresponde con la noción hindú de nirvana, es decir, la salida del dolor como salida de los límites del yo.

Finalmente, resulta pertinente resaltar que autores como Nietzsche, Bergson, Bataille, entre otros, son presentados por Foucault autores que ponen la experiencia en el centro de la doctrina y, por lo tanto, son incluidos en la arqueología de la espiritualidad³⁹.

³⁹ Tema en el que nos detendremos en el punto 3.3.

3.2. La espiritualidad y el cuidado de sí según Foucault

3.2.1. La espiritualidad como una posible clínica filosófica

Michel Foucault (1981 [2014]) dicta en Lovaina un Curso entre los meses de abril a mayo de 1981 denominado *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Allí comienza a mostrar el sujeto que la ciencia supone, es decir, en qué consiste lo verdadero en el régimen científico de la verdad. Al decir de Fabianne Brion y Bernard E. Harcourt (2014, p. 283)

Entre líneas no deja de insistir una pregunta: si la verdad “no se constata sino que se suscita”, si es “producción en vez de *apofanía*”, ¿qué puede o debe ser la filosofía crítica? Y una respuesta programática, mencionada con demasiada brevedad en Lovaina “un contrapositismo, que no es lo contrario del positivismo, sino más bien un contrapunto”.

Dicho contrapunto está en relación con el “coraje de decir la verdad”, de atreverse a saber lo que somos y producir una transformación del sujeto. Este curso y aquellos que lo siguen apuntan a transformar la relación histórica, teórica, ética, con el sujeto. Es más,

Todo sucede como si buscara una práctica *autoaletúrgica* cuyo efecto de retroacción sobre el sujeto sea un desasimiento de sí, efecto ético y político a la vez; una suerte de clínica filosófica, que él forjaría al practicarla y volver sin cesar a los textos filosóficos para alimentar y confrontar en ellos su práctica crítica (Brion y Hartcourt, 2014, p. 317).

Para Foucault la *aleiúrgica*⁴⁰ consiste en la producción de la verdad, la producción mediante la cual la verdad se manifiesta (Foucault, 1983-84 [2010, p. 185]). Se trata del conjunto de procedimientos mediante los cuales se saca a luz lo verdadero, lo oculto, lo imprevisible. Practicar la *aleiúrgica* es “la producción de la verdad en la forma misma de la vida” (Foucault, 1983-84 [2010, p. 232]).

El análisis de este ámbito podría llamarse, en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las “formas *aleiúrgicas*”. [...] Desde el punto de vista etimológico, la *aleiúrgica* sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta (Foucault, 1983-84 [2010, p. 19]).

¿Qué permite al sujeto dejar de lado las identidades que lo gobiernan, los miedos, los intereses que lo atan? Tener el “coraje de decir la verdad”, “atreverse a saber”. De hecho,

Estudiar el gobierno por la verdad significa examinar los actos de habla mediante los cuales un individuo se constituye como sujeto y se vincula a una identidad dada como su verdad, oponer el coraje de la verdad al poder de la verdad quiere decir inventar una clínica filosófica del sujeto, una clínica filosófica que le permita desasirse de las identidades que lo gobiernan (Brion y Hartcourt, 2014, p. 321).

A continuación del Curso en Lovaina, Foucault emprende un trabajo que comienza con *La hermenéutica del sujeto* (1981-82 [2002]) en los años 1981-82 y que continuará hasta su muerte en 1984. En el transcurso de ese tiempo, dicta

⁴⁰ En las clases del 16 al 23 de enero de 1980 realiza una lectura *aleiúrgica* de Edipo Rey. Se trata de las relaciones entre la manifestación de la verdad y el arte de gobernar.

tres Cursos: *El gobierno de sí y de los otros* de (Foucault, 1983 [2009]) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (Foucault, 1983-84 [2010]), en los que la pregunta por el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou* o *cura sui*) y las prácticas que permitieron dicho cuidado en occidente, las que estarán basadas en una idea de espiritualidad, la cual conlleva un estudio sobre el alma. Define la espiritualidad como:

La búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará ‘espiritualidad’, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 1981-82 [2002, p. 33]).

3.2.2. Sobre la espiritualidad y el “cuidado de sí”

En 1982, Foucault dicta su Curso en el *Cóllège de France*, al que llama *Hermenéutica del sujeto* y se apoya en el tercer volumen de *La Historia de la Sexualidad* (Foucault 1984b [2003b]). En dicho curso los intereses de Foucault experimentan un cambio significativo, desde la cuestión del sujeto abordada en los dispositivos del poder y la dominación hacia la cuestión de la ética del sujeto y su relación con la verdad, inscriptas en el marco del “gobierno de sí” o “cuidado de sí”. Foucault señala que:

Entre las técnicas del cuidado de sí encontramos: los ritos de purificación, las técnicas de concentración del alma, las técnicas de retiro (*anachóresis*), los ejercicios de resistencia. Estas prácticas existían en la civilización griega arcaica y fueron

integrados en los movimientos religiosos, espirituales y filosóficos, en particular en el pitagorismo (Foucault, 1981-82 [2002, p. 33]).

Ya en *La arqueología del saber* Foucault (1969 [1995]) diferencia la hermenéutica de la arqueología. Dice que mientras la hermenéutica intenta determinar lo que los signos expresan, la arqueología, intenta determinar sus reglas históricas de formación. Además, en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966 [2003]) señala que:

Si definimos la hermenéutica como el conjunto de conocimientos que permite hacer hablar a los signos y descubrir su sentido, la semiología como el conjunto de conocimiento y de técnicas que permiten distinguir dónde están los signos, conocer lo que lo instituye como signos, sus nexos y la ley de su encadenamiento, entonces ambas se superponen en el Renacimiento (Foucault, 1966 [2003, p. 65]).

El curso de los años 1981-82 estuvo dedicado al análisis de la formación de la hermenéutica del sujeto, allí aclara:

La hermenéutica del sujeto se funda en la idea de que hay en nosotros algo oculto y vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto. De ahí se desprende la exigencia continua para el sujeto de descifrarse a sí mismo y su deseo (Foucault, 1981-82 [2002, p. 161]).

Mientras que la *Hermenéutica del sujeto* es un análisis general de la cultura del “cuidado de sí”. *El uso de los placeres* (Foucault, 1984a [2003a]) y *El cuidado de sí* (Foucault, 1984b [2003b]) (Volumen II y III de la *Historia de la*

sexualidad) se ocupan de la cultura de cuidado en relación con la *aphrodisia*. Además, el “cuidado de sí” en el mundo grecorromano ha sido el modo en que la libertad individual se refleja como ética.

La tripartición erótica-médica-económica de la matriz de investigación que utiliza Foucault en *El uso de los placeres* (Foucault, 1984a [2003a]) y en *El cuidado de sí* (Foucault, 1984b [2003b]) constituyen los dominios específicos de aplicación de la práctica de sí mismo. Recopilación de las técnicas arcaicas del sí mismo bajo el concepto general del “conócete a ti mismo”. El conocimiento de sí requiere dirigir el alma a lo que es su principio de organización y naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber. El conocimiento de lo divino es la condición del autoconocimiento. Sin embargo, el “cuidado de sí” estuvo atravesado por la presencia de diversas figuras del “otro”, de un “otro” idealizado, normativo, tales como el director de conciencia, el “maestro”, el “sabio”, el “pastor”, etc. Foucault dirá:

La historia de la subjetividad, es decir, las relaciones entre el sujeto y la verdad, consiste en la prolongada y lenta transformación de un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto; en este otro dispositivo de subjetividad que es el nuestro, y que está dominado, según creo, por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y por su obediencia a la ley (Foucault, 1981-82 [2002, p. 56]).

Foucault siempre se interesó por la problemática del sujeto, como se ve en la experiencia de la locura, el nacimiento de la clínica, la arqueología de las ciencias humanas, la historia del castigo, etc. Es más,

Los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del deseo, manifestada en el comportamiento sexual, pero que abarcaba dominios más amplios. Llevando a cabo ese intento, Foucault comprendió que

era necesario realizar una genealogía del sujeto del deseo desde la Antigüedad hasta nuestros días, que “convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”. [...] Foucault se impuso un cambio de rumbo en sus investigaciones: “Parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la “historia del hombre del deseo” (Gabilondo y Fuentes Megías, 2004, p. 19).

En oposición a la tradición cartesiana, Foucault sostiene que el sujeto no es una sustancia. “Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma” (Foucault, 1984 [1999, p. 403]). Lo que Foucault entiende aquí por “forma” depende, precisamente, de que no es idéntica a sí misma. El problema del sujeto es el problema de la historia de la forma-sujeto.

Tomar como hilo conductor de todos estos análisis (con referencia a sus obras) la cuestión de la relación del sujeto y la verdad implica determinadas elecciones de método. Y, ante todo, un escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos; lo que no quiere decir que se los rechace desde el inicio, en bloque y de una vez por todas, sino que no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable. Todo lo que nos es propuesto, en nuestro saber, como de validez universal respecto de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al sujeto exige ser verificado y analizado [...] La primera regla del método para este género del trabajo es pues ésta: contornea lo más que se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y por supuesto también los del humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad

inmediata e intemporal del sujeto (Florence, 1984 [1999, p. 365-366).

Foucault pretendió llevar a cabo una “historia del sujeto” o más bien de lo que él denomina “modos de subjetivación”⁴¹. Analiza las prácticas en las que el sujeto aparece no como instancia de fundación, sino como efecto de una constitución. Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas de constitución del sujeto. Entonces, se produce un fuerte desplazamiento en los estudios de Foucault sobre el sujeto, los modos de subjetivación y el sujeto del deseo que implica una problematización del sujeto. En palabras de Gabilondo:

[El] “estudio sobre la genealogía del hombre del deseo desde la Antigüedad clásica hasta los primeros años del cristianismo”, muestra el alcance del desplazamiento. Al entender este comportamiento dentro de una historia de las técnicas de sí, ya no es simplemente una arqueología del saber, sino una arqueología de las problematizaciones. Y no todo se reduce a una genealogía del poder; sino que se precisa una genealogía de las prácticas de sí. [...] retorno de ciertas cuestiones en el seno de la necesidad permanente de reemprender una historia de la verdad [...] (Gabilondo, 2004, p. 25).

El “cuidado de sí” es la traducción de la noción griega de *epimeleia heauton*, equivalente aproximado al *cura sui* latino y bajo la que se designa al conjunto de prácticas orientadas al “cuidado de sí” cuyo propósito aspira a consolidar el autogobierno. Foucault relaciona la noción griega (el precepto Delfico) “conócete a ti mismo” *gnōti seauton* al “cuidado de sí”. En cierto momento histórico (y más precisamente en lo que llama el Momento cartesiano,

⁴¹“Es posible distinguir dos sentidos de la expresión ‘modos de subjetivación’ en Foucault: un sentido amplio y un sentido restringido en relación con el concepto foucaultiano de ética. En el primer sentido, habla de los modos de objetivación como modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en los que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación del conocimiento y del poder” (Castro, 2004, p. 71).

la modernidad) el cuidado de sí quedó oscurecido por el resplandor y prestigio de la fórmula “conócete a ti mismo”. Sin embargo, en la antigüedad el “conócete a ti mismo” no remitía al conocimiento de la “interioridad” sino al ejercicio preliminar a todo acto de conocimiento. El objetivo que perseguía este conocimiento se dirige a procurar un eficaz gobierno de sí mismo.

En contraposición la *stultitia* designa la figura opuesta al “cuidado de sí”, y que se expresa bajo la forma de rechazo voluntario a prodigarse cuidados y a observar las prácticas necesarias para alcanzar un eficaz gobierno de sí. El “*stultus*” es quien muestra una debilidad en su voluntad, y rehúsa someterse a los ejercicios de la *tekne*, propia del arte de un conjunto de prácticas relacionadas con el cuidado de sí, tales como: la purificación, la concentración del alma (retención del *pneuma* para evitar una dispersión en el momento de la muerte), la *anakoresis* (retirada del mundo), la resistencia (prueba de la resistencia al dolor y al sufrimiento), el examen de conciencia, y las técnicas de prueba.

El tema del “cuidado de sí” fue consagrado por Sócrates, la filosofía posterior lo retomó y en la medida en que ella misma se concibió como un arte de la existencia, la problemática del cuidado ocupó el centro de sus reflexiones. Este tema terminó por desbordar el ámbito de la filosofía y alcanzó progresivamente las dimensiones de una verdadera cultura del “cuidado de sí”. Los dos primeros siglos de la época imperial (siglos I y II) pueden ser considerados como la edad de oro del “cuidado de sí” mismo.

La historia del “cuidado de sí” sería una manera de hacer la historia de la subjetividad a través de la formación y de las transformaciones de las “relaciones consigo mismo” y sus efectos de saber y de verdad. Foucault diferencia tres momentos:

1. Momento socrático-platónico: cuya divisa fundamental “conócete a ti mismo” *gnoti seauton*, se articula al cuidado de sí, por la vía de la enseñanza de la filosofía a los discípulos.
2. Momento de los siglos I y II de nuestra era, donde el “cuidado de sí” constituye una práctica cotidiana.
3. Momento de los siglos IV y V, donde la filosofía pasa de la ascética pagana a la ascética cristiana fundada en la renuncia de sí en beneficio de Dios.

El primer momento se encuentra marcado por la relación cuerpo-alma en la teoría socrática. En la *Apología*, Platón (2004b) presenta a Sócrates como el maestro del “cuidado de sí”. A partir de aquí analiza el *Alcibíades* de Platón (Platón, 1966) como punto de partida de la historia del “cuidado de sí”. En ese texto dicha problemática está en relación con tres cuestiones: la política, la pedagogía y el conocimiento de sí.

A propósito de la pregunta ¿qué significa cuidarse? emerge lo que podría denominarse el momento constitutivo del platonismo: la subordinación del “cuidado” al “conocimiento”, el entrelazamiento de las prácticas del cuidado y el conocimiento. Estas figuras son reunificadas por Sócrates (Platón) bajo el concepto de “alma”. A partir de esta refundición doctrinaria, el “alma” se transforma en una entidad supraterrrenal y divina que excede la mera dimensión de lo personal. El hombre no posee un alma, sino que el alma es la presencia de lo divino; por lo mismo que no se trata del “alma del hombre” sino “del alma en el hombre”. De ahí que la contemplación del alma, el “cuidado de sí”, el retirarse en sí mismo, es mucho menos un camino de la introspección en la dirección de esa “ciudad interior” que un verdadero acto de contemplación divino. El alma es la expresión de lo divino en el hombre, una suerte de exterioridad trascendente en la “interioridad”.

Las prácticas del “cuidado de sí”, requerían la aplicación de un arte, una *tekné*, pues la sola preocupación no alcanzaba si no se acompañaba de cierto arte de conocimiento y al que se lo conocía como *tekné tou biou* (arte de la vida). Eso permitirá luego ocuparse de los otros y ejercer sobre ellos el gobierno.

La pregunta: ¿cómo es posible ejercer el gobierno sobre los otros, cuando el sujeto es incapaz de ejercerlo sobre sí mismo? Constituye una pregunta fundamental que articula la noción del “cuidado de sí” con el “autogobierno” y con el gobierno de la polis. La continuidad entre las formas de gobierno de la ciudad y las formas de gobierno de sí mismo formuladas por Aristóteles y Platón expresarán el sentido de esta equivalencia. La ciudad, el espacio de la polis, era entonces el mediador entre el “cuidado de sí” y el gobierno de los otros. El “cuidado de sí” era la preparación necesaria para gobernar a los otros.

Foucault lee el *Banquete* (Platón 2004a) y el *Alcibíades Menor* de Platón (1966), en el marco de tales cuidados y extrae una serie de instrumentos conceptuales que le permiten articular aquella noción griega de *epimeleia*

heauton vinculada al gobierno de sí. Sócrates invita a Alcibíades a conocerse a sí mismo.

De una manera general, cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza. ¿Pero cuál es el elemento que utiliza el cuerpo? Desde luego que no es el cuerpo mismo: el cuerpo no puede servirse de sí mismo. ¿Diremos entonces que quien se vale del cuerpo es el hombre, el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. Puesto que aun a título de simple componente, aun si suponemos que está junto al alma, el cuerpo no puede ser ni siquiera en concepto de adyuvante, lo que se vale del cuerpo. Por lo tanto, ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. De modo que así llegamos al alma. Pero como podrán ver, esta alma a la cual llegamos mediante el curioso razonamiento en torno del “valerse de” no tiene nada que ver con, por ejemplo, el alma prisionera del cuerpo y la cual hay que liberar, como en el *Fedón*, no tienen nada que ver con el alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el *Fedro*, tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancia y que tenemos que armonizar como en *La República*. Es el alma en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale del cuerpo, de los órganos del cuerpo, de sus instrumentos, etc. Y la expresión verbal francesa se servir de (valerse de) que utilizo aquí es la traducción del verbo en griego con muchas significaciones (*khresthai*, con el sustantivo *khresis*, me valgo, como actitud mía. La expresión *hippo khrestai*, valerse de un caballo, significa que se lo ha manejado como corresponde y

que se lo utilizó con las reglas del arte de la caballería (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 69-71]).

Cuando Platón se vale de esta noción *de khrestai/khresis* para llegar a identificar qué es *heauton* en la expresión “cuidado de sí” en realidad quiere designar no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo, sino sobre todo la posición de algún modo singular, trascendente del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo, y, por último, a sí mismo.

Podemos decir que cuando Platón se vale de la noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es el alma sustancia: es el alma sujeto. [...] El alma como sujeto y de ningún modo como sustancia: en esto culmina, me parece, del desarrollo del *Alcibíades* sobre “¿qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí? (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 71-72]).

Hay tres tipos de actividades que pueden pasar también por inquietudes de sí: el médico; el dueño de casa, el enamorado. El médico se ocupa del cuerpo, de aquello de lo que se sirve y no de sí mismo. El dueño de casa (economía) se ocupa de sus bienes no de sí mismo. Los pretendientes de Alcibíades no se ocupan de Alcibíades sino de la belleza de su cuerpo.

Ocuparse de Alcibíades es ocuparse de su alma y no de su cuerpo, de su alma en cuanto es sujeto de acción y se vale más o menos bien de su cuerpo, sus capacidades, etc. El hecho de que Sócrates haya esperado a que Alcibíades fuera mayor para dirigirle la palabra muestra que a diferencia de los otros

enamorados Sócrates se preocupa por el propio Alcibíades, por su alma, por su alma sujeto de acción. Más precisamente: Sócrates se preocupa por la manera en que Alcibíades va a ocuparse por sí mismo. Yo creo que lo que define la posición del maestro es la *epimeleia heauton* (la inquietud de sí) ya que esta está obligada a pasar por la relación con algún otro que es el maestro. [...]. A diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. El amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener pro sí mismo en cuanto sujeto. (Foucault, 1981-82 [2002, p. 72).

Ahora bien ¿qué relación existe entre el “cuidado de sí” y el lazo amoroso? El cuidado de sí no puede sino “formarse en una referencia al Otro”. De hecho,

Hay un trabajo prolongado de toda la historia de la civilización griega, helenística y romana que poco a poco va a desconectar la inquietud de sí y la erótica y dejar esta última en el plano de una práctica singular, dudosa, condenable. Desconexión entre la erótica y la inquietud de sí que dará soluciones opuestas en los estoicos y los epicúreos (Foucault, 1981-82 [2002, p. 74).

El segundo momento marca la época de oro del “cuidado de sí”. A partir del siglo I y II, el “cuidado de sí” se orienta exclusivamente al sujeto. De este modo, el “ocuparse de sí” implicaba tomarse como objeto, donde sujeto y objeto son equivalentes. Desde el estoicismo romano hasta Marco Aurelio y la cultura helénica eran dominantes en el uso de esa práctica. En la filosofía helenística-romana se produce una profunda transformación del cuidado de sí respecto del

tratamiento de este tema en el platonismo: concierne a toda la vida del sujeto, se trata de una especie de autofinalización del “cuidado de sí” y, además, implica un conjunto vasto de prácticas

El “cuidado de sí” se transforma en un imperativo y se constituye como el “arte de vivir”. Esta práctica consistía en una serie de ejercicios que bajo la guía de un maestro dirigía al sujeto en un movimiento hacia sí hasta producir una verdadera conversión. Ahora bien, el alma (*psiqué*) es el lugar donde se produce esta operación, pues el alma se vale del cuerpo y de los instrumentos y mediaciones que permiten realizar las acciones, pero no se trata del alma como sustancia, en el sentido teológico, como se verá aparecer en el siguiente momento, sino que se trata del alma en el sentido del sujeto.

El “cuidado de sí” a su vez se encuentra vinculado al régimen del cuerpo, la medicina, la alimentación, la dietética, la gimnasia. La dietética se inscribía en el marco general de la existencia y cuidado del cuerpo y del alma. El ideal helénico del cuidado de sí no era tan sólo una noción sino un conjunto de prácticas en el que convergían numerosos saberes y ejercicios sobre el cuerpo y el alma. En el seno de esa práctica Foucault encuentra la matriz misma de un proceso de subjetivación.

De este modo se acentuará la función crítica del “cuidado de sí”. Ya en Platón existía una crítica a la pedagogía, y es en este momento que este elemento se irá acentuado y reformulando. Se trata ahora de una corrección-liberación. Aprender la virtud es desaprender los vicios.

Se producirá también un acercamiento entre la filosofía y la medicina. La práctica filosófica es concebida también como una operación médica. Aquí se ubica la noción fundamental de *therapeúein* (*therapeúein heatón*: curarse).

En el tercer momento, con el cristianismo, las prácticas del “cuidado de sí” han sido integradas al ejercicio del poder pastoral. En los siglos III y IV se ha formado el modelo cristiano del “cuidado de sí”. Aunque en un sentido general se puede hablar de modelo cristiano, sería más correcto llamarlo ascético-monástico. En él, el “cuidado de sí” está ligado al conocimiento de la verdad tal como nos es dada en el Texto de la Revelación. Nos encontramos con una relación circular entre el conocimiento de sí, el conocimiento de la verdad y el cuidado de sí: no es posible conocer la verdad ni conocerse a sí mismo sin la purificación misma, del corazón. En segundo lugar las prácticas de sí tienen

como función esencial disipar las ilusiones interiores, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma, desatar las seducciones de las que se puede ser víctima. En tercer lugar, el conocimiento de sí no persigue el volver hacia sí mismo en un acto de reminiscencia, sino la renuncia de sí.

El cristianismo no concebirá este cuidado como una relación plena del sujeto consigo mismo, ni como un retorno sobre sí, sino que postula el renunciamiento a sí mismo como una condición para hallar la verdad; dado que ésta no reside en el sujeto, sino en la sujeción a la ley. De este modo, la práctica de la obediencia es lo que le permite al sujeto encontrar la verdad y acceder a su salvación. Las instituciones monásticas se vuelven dominantes y prescriben prácticas tales como el examen de conciencia y la confesión (*gnomé*) a un director de conciencia, quien gracias a la competencia en estas materias determinará la gravedad de las faltas y ordenará las penitencia adecuada como un medio de liberar los obstáculos hacia el camino de la salvación. Esta supremacía de lo eclesiástico y la subordinación del sí mismo a una norma única y totalizante, será pues lo que establecerá las condiciones del poder pastoral. Así, de la ascesis antigua a la ascesis cristiana, se pasará de una matriz de subjetivación a una subordinación o sumisión del sujeto a la ley divina.

La noción escolástica de *corpore organici* lo concibe como dotado de cierta unidad, la cual no procede de sus principios de funcionamiento, sino de las potencias del alma a las cuales se subordina. El *corpore organici* se opone *corpore spirituali* el cual se subordina completamente a las potencias del alma. La *episteme escolástica* postulaba un cuerpo sacralizado, donde lo orgánico conformaba una unidad con lo inmaterial, según una relación recíproca, y a la vez, excluyente, bajo la cual, se generan una serie de figuras del cuerpo vinculado al alma.

La categoría cuerpo-alma, postulada en el pensamiento griego y que alcanza su expresión paradigmática en la doctrina platónica del alma, y en la ética aristotélica, se reinscribe en el pensamiento escolástico bajo la categoría alma-cuerpo. El comportamiento de esta categoría podía asumir una forma dicotómica, según el cuerpo viniera a agravar el alma imponiéndole sus urgencias, o bien, podía asumir una forma recíproca, en virtud de la cual el cuerpo asistía con su perfección a las operaciones propias del alma.

En el primer caso el cuerpo era un obstáculo para el desarrollo de las potencias del alma; en el segundo caso, el cuerpo se comportaba como un vehículo o un intermediario eficaz para la consecución de las operaciones propias del alma.

El proceso de desacralización del cuerpo que comienza a producirse a partir del siglo XVI como resultado de las primeras investigaciones fisiológicas y anatómicas, dará origen a la dicotomía cuerpo-psyque, que fue efecto de la categoría escolástica cuerpo-alma.

A partir del momento en que Descartes hace de la evidencia de la existencia del sujeto (momento cartesiano) la puerta de acceso para el conocimiento del ser y de la verdad, asistimos a una recalificación del “conócete a ti mismo” y de una descalificación del “cuidado de sí”. Foucault distingue, a esta altura de su exposición, entre filosofía y espiritualidad. La filosofía es la forma de pensamiento que determina las condiciones de acceso del sujeto a la verdad. Y, la espiritualidad consiste en “la búsqueda, las prácticas, las experiencias por medio de la cuales el sujeto se modifica para tener acceso a la verdad”. Al respecto son necesarias tres observaciones: la verdad no se ofrece inmediatamente al sujeto por un acto de conocimiento, implica una conversión, hay diferentes formas de conversión: *eros* y *ascesis* y, el acceso a la verdad produce ciertos efectos sobre el sujeto: beatitud y tranquilidad (Foucault, 1982 [1999]).

La modernidad comienza cuando el acceso a la verdad es una cuestión de conocimiento que implica condiciones internas (método) y externas (el consenso científico), pero que no involucran al sujeto en cuanto a su estructura interna. En otras palabras, la modernidad comienza cuando la verdad se vuelve incapaz de salvar al sujeto. La única recompensa es que el conocimiento se proyecta en la dimensión indefinida del progreso.

Para Foucault la ruptura entre filosofía y espiritualidad que define al momento cartesiano no hay que rastrearlas en el conflicto entre ciencia y espiritualidad, sino entre teología y espiritualidad. Por un lado, la existencia de ciertos saberes, como la alquimia, por ejemplo, muestra cómo ciencia y espiritualidad han convivido.

Sería, precisamente, del lado de la teología, fundada por Aristóteles (tomismo), que habría que buscar los antecedentes de la ruptura entre filosofía

y espiritualidad. Según Foucault, en esta teología escolástica de origen aristotélico aparece una idea de sujeto de conocimiento que encuentra en un Dios omnisciente su fundamento y su modelo. Por otro lado, la ruptura no ha sido ni completa ni definitiva. Aún después de Descartes la exigencia de la espiritualidad ha formado parte de la filosofía, por ejemplo, en la idea de reforma del entendimiento en las filosofías del siglo XVII (especialmente en Spinoza). La filosofía del SXIX (especialmente la de Hegel) puede ser vista como un esfuerzo por pensar dentro del cuadro de la filosofía moderna tradicional (cartesianismo) la necesidad de la espiritualidad.

Además, Foucault hace notar cómo, por un lado, se consideran “falsas ciencias” aquellas que presentan elementos de espiritualidad, es decir, que exigen una conversión del sujeto para acceder a la verdad y le prometen a cambio alguna forma de beatitud.

3.2.3. El decir verdadero como técnica privilegiada del “cuidado de sí”

Es en este tiempo que Foucault le dedica un curso a la noción de *parresía*. La *parresía* se tradujo al latín como *libertas* y a las lenguas romances como *hablar franca y libremente* e incluso como *decir verdadero*. Constituye para Foucault una de las técnicas fundamentales de las prácticas de sí en la Antigüedad. En la literatura epicúrea, expresa una cualidad del fisiólogo (el médico conocedor de la naturaleza) que define la relación entre el médico y el enfermo. Hablar con *parresía*, es decir, con libertad de palabra, consiste en decir al enfermo las verdades de la naturaleza que pueden cambiar el modo de ser del sujeto enfermo (Foucault, 1981-82 [2002, p. 250).

La *parresía* tiene dos enemigos: la adulación y la retórica. La adulación ha sido un tema importante en la literatura helenística del “cuidado de sí”. Plutarco y Séneca, por ejemplo, se han ocupado extensamente de esta cuestión. En lo que refiere a la oposición entre adulación y *parresía*, para comprenderla es necesario comenzar por la relación de oposición y complementariedad entre adulación y cólera. Como vicio la cólera describe el comportamiento arrebatado de quien se encuentra en una situación de superioridad respecto de otro: el señor de la casa, el maestro, el padre, lo cual implica un abuso en el ejercicio del poder. Ahora bien, la adulación es el comportamiento por parte de quien se encuentra en la posición de inferioridad para compensar este abuso de poder, o mejor, para utilizarlo según sus propios intereses y fines. De este modo, quien está en la posición inferior obtiene favores y premios del superior haciéndoles creer mediante el discurso que es más capaz, más rico o más bello de lo que es en realidad. Al mismo tiempo quien es adulado se vuelve dependiente del discurso del adulator. Procediendo de este modo, se impide que quien ejerce la autoridad establezca consigo mismo una relación verdadera y adecuada.

La conclusión es que la *parrhesía* (el hablar franco, la *libertas*) es exactamente la anti-adulación, en el sentido de que la *parrhesía* es, en efecto, alguien que habla y habla a otro, pero

habla al otro de tal manera que este otro pueda, ad diferencia de lo que ocurre en la adulación, constituir una relación consigo mismo que sea autónoma, independiente, plena y satisfactoria (Foucault, 1981-82 [2002, p. 362]).

Para definir la *parresía* Foucault se apoya en tres textos: “Acerca de la *parresía*” de Filodemo de Gádara, la carta 75 de Séneca a Lucilio y el “Tratado de las pasiones” de Galeno.

Filodemo presenta la *parresía* como un arte conjetural (por oposición al método) acerca de la ocasión propicia (*Kairos*) para dirigirse al discípulo. En este sentido el arte del filósofo es semejante al del navegante y del médico. El texto de Filodemo (fragmento 25) agrega, además un elemento novedoso respecto del resto de la literatura en cuestión. Se trata de la *parresía* como práctica en las relaciones entre discípulos (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 371-72]).

Y es efectivamente esto, según cierto número de textos, por otra partes extremadamente alusivos y esquemáticos, lo que se encuentra en los grupos epicúreos, es decir, la obligación, para quienes son alumnos, de reunirse en grupo delante del *Kathegoúmenos* y entonces hablar: para decir lo que piensan, para decir lo que tienen en el corazón, para decir las faltas que han cometido, las debilidades de las que se sienten responsables o las que todavía se sienten expuestos. Y de este modo se encuentra, por primera vez, parece, de manera muy explícita dentro de esta práctica de sí de la Antigüedad grecorromana, la práctica de la confesión (Foucault, 1981-82 [2002, p. 373]).

A diferencia de lo que ocurre en el texto de Filodemo, en el de Galeno no encontramos una teoría de la *parresía*, sino más bien una serie de indicaciones. En primer lugar, Galeno observa que, así como el médico no puede curar sin el conocimiento de la enfermedad, tampoco es posible curarse de los errores y de

las pasiones sin saber cuáles son. Ahora bien, en este caso, puesto que somos frecuentemente ciegos respecto de los propios errores y pasiones, se requiere del juicio de otra persona. En el lenguaje de la cultura del cuidado de sí, se requiere de un rector de vida, un guía. Galeno enumera las condiciones que éste debe poseer: hablar con *parresía*, ser una persona de cierta edad, ser lo más desconocido posible. En este último punto Galeno se distancia de la tradición platónica en la que la dirección del alma se apoya en la relación amorosa (Foucault, 1981-82 [2002, p. 382]).

Respecto de Séneca, Foucault toma en consideración, además de la carta 75 a Lucilio, las 29, 38 y 40. En ellas Séneca marca las diferencias entre el discurso retórico y la *parresía*. Si bien un discurso franco puede ser formulado de manera florida y elocuente, su objetivo es otro. Y a propósito de esto Séneca insiste en la relación entre este discurso y quien lo recibe. No se trata de retenerlo en la memoria con el recuerdo de su belleza, sino de conservarlo de tal modo que sirva como conducta de vida, que sea posible hacerlo vivo cuando se presente la situación adecuada. Los textos de Séneca retoman, además, las metáforas clásicas del médico y del navegante.

La *parrhesía* (la *libertas*, el hablar franco) es pues esta forma esencial y de este modo resumiría lo que quería decirles sobre la *parrhesía*- de la palabra del director: palabra libre, independiente de las reglas, libre de los procedimientos de la retórica, porque ella debe, por una parte, ciertamente, adaptarse a la situación, a la ocasión, a las particularidades del oyente; pero, sobre todo y fundamentalmente, es una palabra que, del lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, equivale a un nexo, constituye un determinado pacto entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que 'digo la verdad', se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que es una conducta obediente punto por punto a la verdad formulada (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 38-89]).

3.3. Los ejercicios espirituales según Pierre Hadot y Michel Foucault

Pierre Hadot (2009) en *La filosofía como ejercicio de vida*, en el capítulo “El discurso filosófico como ejercicio espiritual” plantea que la expresión “ejercicio espiritual” no siempre se empleó a propósito de la filosofía. Es más,

En su libro aparecido en 1954, titulado *Seelenführung, Methodik der Exeziten in der Antike (Dirección de las almas. Método de los ejercicios en la Antigüedad)*, Paul Rabbow, que inspiró a todos aquellos que se interesaron por este aspecto de la filosofía, empleo la expresión “ejercicio moral”, mostrando que los famosos *Ejercicios espirituales* de san Ignacio se sitúan en esta tradición. En 1945, Louis Gernet hablaba de “ejercicio” a propósito de la técnica que consiste en reunir el alma y concentrarla. Y, en 1964, Jean-Pierre Vernant, en su libro *Mito y pensamiento de la Grecia antigua*, habla de “ejercicio espiritual” a propósito de Empédocles y de las técnicas de rememoración de las vidas anteriores (Hadot, 2009, p. 137).

A partir de ese recorrido entiende por “ejercicio espiritual”, “una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí” (Hadot, 2009, p. 138). En su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Hadot (1987 [2006]) entiende que la expresión “ejercicios espirituales” puede no ser bien vista en nuestra época, fundamentalmente, por el término “espiritual”, no obstante, considera que no puede dejar de usarse dicho término puesto que otros adjetivos como físicos, morales, éticos o intelectuales no cubren el significado que han tenido tradicionalmente los ejercicios espirituales. Ahora bien, los *exercitum spirituale* suelen atribuirse a Ignacio de Loyola, sin embargo no surgen con él sino que se remiten al

[...] antiguo cristianismo que corresponde a aquella *askesis* del cristianismo griego. Pero a su vez esta *askesis*, que es preciso entender no como ascetismo sino como práctica de un ejercicio espiritual, era contemplada ya por la tradición filosófica de la Antigüedad. Será, pues, a esta última a la que cabe finalmente remitirse a fin de explicar el origen y significado del concepto “ejercicio espiritual” (Hadot, 1987 [2006, p. 25).

En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía es donde se observa más claramente este modo de espiritualidad. Para los estoicos la filosofía es “ejercicios”, un “arte de vivir” un estilo de vida. Se trata de una conversión que afecta al sujeto, salirse del sufrimiento causado por temores exagerados o deseos desordenados. La filosofía se constituye en una “terapia de las pasiones” y los “ejercicios espirituales tendrán como objetivo, justamente, llevar a cabo esta transformación” (Hadot, 1987 [2006, p. 26]). Dichos ejercicios formaban parte de la vida cotidiana y de las enseñanzas orales de las escuelas filosóficas tradicionales.

Gracias a Filón de Alejandría⁴² disponemos de dos textos con listados de ejercicios. Uno y otro no coinciden exactamente, pero tienen el mérito de mostrarnos un panorama bastante completo de la terapia filosófica de inspiración estoico-platónica. Uno de estos textos cita el estudio (*zetesis*), el examen de profundidad (*skepsis*), la lectura, la escucha (*akorasis*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes. El otro nombra las lecturas, las meditaciones (*meletai*), la terapia de las pasiones, la rememoración de cuanto es beneficioso, el dominio

⁴² En el capítulo 10 “El cristianismo como filosofía revelada” del libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, Hadot (1995 [2000]) entiende que en esa tradición en la cual se encuentra Filón de Alejandría “la noción de intermediario entre Dios y el Mundo llamado *Sophia* o *Logos* desempeña un papel central. El *Logos* era la Palabra creadora (Dios dijo: “Que se haga la luz”), más también reveladora de Dios. En esta perspectiva es en la que hay que entender el famoso prólogo del Evangelio de Juan: ‘Al principio [o “En el Principio”, es decir en Dios, como lo comprendían algunos exegetas], existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios y el *Logos* era Dios [...]’” (Hadot, 1995 [2000, p. 257]).

de uno mismo (*enkrateia*) y el cumplimiento de los deberes (Hadot, 1987 [2006, p. 27]).

Según los estoicos, filosofar es “ejercitarse en vivir”, Plutarco y Séneca realizaron tratados que recuerdan los ejercicios espirituales. Es fácil ver dichos ejercicios en los estoicos, pero también se encuentra en los epicúreos que

[...] le conceden la misma actitud que el estoicismo a ciertas prácticas concretas que no son otra cosa que ejercicios espirituales. Ello es así porque tanto para Epicuro como para los estoicos la filosofía consiste en una terapia. “Nuestra única preocupación debe ser curarnos”. Pero en este caso la curación implica liberar el alma de las preocupaciones vitales [...] (Hadot, 1987 [2006, p. 31]).

Hadot (1987 [2006]) considera que fue Sócrates quien hace más visible los ejercicios espirituales. El diálogo socrático implica dar cuenta de sí mismo. Sócrates acosa a sus interlocutores como un tábano, con preguntas que obligan a cuidarse de sí mismo.

El Alcibíades del *Banquete* de Platón expresa del siguiente modo el efecto que sobre él ha ejercitado el diálogo con Sócrates “Me ha obligado a confesarme a mí mismo que, por más que haya cometido faltas, insista en seguir ocupándome de mí mismo [...] Me ha puesto más de una vez en tal estado que no me parecía posible seguir viviendo y comportándome como hasta ahora” (Platón, 2004, 215-216a) (Hadot, 1987 [2006, p. 31]).

Para Platón el ejercicio de la muerte resulta un ejercicio espiritual, se trata de una conversión en la que está implicada la totalidad del alma.

El estoico descubrirá por su parte en esta enseñanza de la muerte la enseñanza de la libertad. Tal como afirma Montaigne, plagiando a Séneca, en uno de sus más célebres ensayos (“Filosofar es aprender a morir”): “Quien ha aprendido a morir ha desaprendido a servir”. La idea de la muerte transforma el tono y el nivel de la existencia interior. Dice Epicteto: “Que la muerte se te presente cada día ante la vista y no serás asaltado jamás por ningún pensamiento bajo no deseo excesivo” (Hadot, 1987 [2006, p. 42]).

Para Hadot (1987 [2006, p. 56]) el cambio de la filosofía como modo de vida a los modelos de la edad media y la modernidad en la que la filosofía se ubica como disciplina exclusivamente de carácter teórico se produce cuando se asimila la filosofía por el cristianismo.

Desde sus primeros siglos de existencia, el cristianismo no dejó de considerarse a sí mismo filosofía, en la medida en que hizo suya la práctica tradicional de los ejercicios espirituales. Esto puede observarse en especial en el caso de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Agustín, de la práctica monacal. Pero con la escolástica surgida en la Edad Media, *teología* y filosofía se irán diferenciando claramente. La teología tomará conciencia de su autonomía como ciencia superior, y la filosofía, despojada de esos ejercicios espirituales que en adelante pasarán a formar parte de la mística y de la moral cristiana, quedará reducida al rango de “servienta de la teología”, dotándola de material conceptual y, por lo tanto, quedando reducida a su carácter puramente teórico. Cuando en época moderna la filosofía volvió a conquistar su autonomía seguía conservando aquellos rasgos heredados de la concepción

medieval, y en especial ese carácter esencialmente teórico, que evolucionaría incluso en el sentido de una sistematización cada vez más perfeccionada. Sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo. (Hadot, 1987 [2006, pp. 56-57]).

Ahora bien, como indica Berceville (2011) el final de la Edad Media correspondió en Occidente al advenimiento de una nueva figura del saber. Saber y espiritualidad se separaron.

Para trazar la historia de la teología universitaria de la Edad Media desde el siglo XIII hasta el siglo XVI podemos valernos del examen de las relaciones entre saber y espiritualidad como hilo conductor. Damos entonces con el alma de la teología y tocamos la influencia más decisiva que ella tuvo en la evolución del pensamiento. En los recintos universitarios de la Edad Media se observa con claridad el paso de un tipo de enseñanza en que la búsqueda de la verdad es un ejercicio espiritual, que implica por completo al maestro y su discípulo, a otro mucho más especializado, en el que el teólogo ya no es un maestro espiritual sino un experto que, en virtud de su erudición y su rigor, ilumina desde afuera, por decirlo así, la vida cristiana (Berceville, 2011, p. 186).

Pierre Hadot ha propuesto una explicación de esta evolución capital en la historia de las ideas, cuya causa sería la instrumentación de la filosofía antigua por la teología cristiana.

La filosofía antigua era un ejercicio espiritual. En el siglo III, Plotino invitaba a su discípulo a “esculpir su propia estatua”. La

reflexión guiada por el maestro era un retorno al yo esencial, y la filosofía, un arte de vivir según la razón. Es cierto, el cristianismo no provocó la desaparición de los ejercicios espirituales. En el siglo II, Justino presentaba la religión de Cristo como una filosofía, en el sentido pleno del término, y Juan Crisóstomo habló más delante de la filosofía del apóstol Pablo. La vida monástica tomó el relevo de las escuelas filosóficas paganas. El evangelio descalificaba la enseñanza de los maestros paganos; sin embargo, las ideas de éstos no fueron del todo olvidadas y no todos sus textos tuvieron un destino de destrucción. En el siglo XIII, la lectura de Aristóteles y sus comentaristas renovarían la teología (Berceville, 2011, p. 187).

La organización de la universidad medieval apuntaba a responder a la consigna dada por Agustín en *De doctrina cristiana*: utilizar los saberes paganos para una mejor comprensión de la *Sagrada Escritura*.

La filosofía era sierva de la teología. Como consecuencia, sufría una radical transformación: dejaba de ser sabiduría –que era su vocación original- para convertirse en un conjunto de nociones, procedimientos, problemáticas, argumentos puestos al servicio de la única sabiduría que, en la cristiandad, podía tener derecho de ciudadanía, a saber, la doctrina sagrada recibida de los profetas y los apóstoles y transmitida por la Iglesia al pueblo de los fieles. Sin embargo, una vez más se verificó la observación del poeta: *Capta cepit victorem*⁴³. La filosofía sierva se convirtió en el alma del teólogo. Le impuso sus maneras, aunque ya no era sabiduría sino discurso sin moralidad, neutral y universal (Berceville, 2011, p. 188).

⁴³ *Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit in agresti Latio* (Horacio, *Epístolas* II, 1, 156-157) .La Grecia conquistada a su fiero vencedor conquistó e introdujo las artes en el agreste Lacio.

Ahora bien, cuáles serían los acuerdos y desacuerdos entre Hadot y Foucault sobre la espiritualidad y los ejercicios espirituales. El propio Hadot escribe un artículo al respecto. Allí recuerda los encuentros personales con Foucault a finales de 1980 y la interrupción del diálogo por la muerte prematura. Foucault había leído trabajos de Hadot, en particular “Ejercicios espirituales” de 1975-76 (publicado inicialmente en el Anuario de la V Sección de *l'École de pratique des hautes études*).

Hasta qué punto nuestros intereses y preocupaciones resultaban similares puede observarse comparando el resumen de los cursos de M. Foucault en *Annuaire du Collège de France* de los años 1981-82 y el artículo “Ejercicios espirituales” [...] Uno y otro se ocupan de los mismos temas, ya se trata de filosofía entendida a manera de terapéutica, de Sócrates y la atención a uno mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales [...] Para Foucault, igual que para mí, todo esto no era sólo objeto de interés histórico [...] (Hadot, 1987 [2006, pp. 252-253]).

Más bien se trata de un interés por la transformación subjetiva, por una estética y estilo de vida. Sin embargo, también se encuentran algunos desacuerdos entre ambos. Si bien Foucault resalta a la filosofía como terapéutica no destaca que dicha terapéutica tiene como finalidad “procurar la paz de espíritu”, la “liberación de toda angustia”. Hadot (1987 [2006]) encuentra otro desacuerdo respecto del momento en que la filosofía dejó de preocuparse por la transformación subjetiva. Para Hadot se produce en la Edad Media cuando la filosofía se vuelve auxiliar de la teología. Y para Foucault tal ruptura se produce con Descartes, pero para Descartes “la evidencia sólo puede percibirse en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual”.

Creo que Descartes, al igual que Spinoza, continúa situándose dentro de la problemática de la tradición antigua, que concibe la

filosofía como el ejercicio de la sabiduría [...] (Hadot, 1987 [2006, p. 255]).

Como muy bien señala Le Brun (2015) “espiritual” y “espiritualidad” están en Foucault mucho antes que Pierre Hadot publicara su artículo de 1977. En 1964, Foucault utiliza el adjetivo “espiritual” a la vez que lo recusa. En un diálogo con Sollers dice:

Foucault: Sin cesar se hace referencia a un cierto número de experiencias –experiencias espirituales (pero en fin, la palabra espiritual no es buena)- como el sueño, como la locura, como la sinrazón, como la repetición, el desvío del tiempo, el retorno, etc. [...]

Sollers: Era necesario que el espíritu que está en la mira del lenguaje, y el lenguaje que está en la mira del espíritu –el pensamiento- acaben encontrando ese lugar común.

Foucault: Es por eso que las categorías de espiritualidad, del misticismo, etc. parece que no pegan del todo (Foucault, *Dits et écrit*, pp. 366-368. Citado en: Le Brun, 2015, p.18).

En 1967, Foucault dice que Blanchot, Bataille, Dumézil y Lévi-Strauss son maestros espirituales. En los cuatro se esboza “la idea de un espíritu en profundidad, de un espíritu replegado en la intimidad de sí” (palabras en un debate con Chomsky en 1974, en el que se formula una primera idea de lo que será luego la “espiritualidad”). En 1974, habla de la “espiritualidad política” para referirse a la revolución iraní. En 1980, dicta dos conferencias que afinarán más la noción. Una, sobre “Subjetividad y verdad” y, otra, sobre “Cristianismo y confesión”, dictadas en el Darmouth College⁴⁴.

⁴⁴ Publicadas como *L'origine de l'hermeneutique de soi*, Paris, 2013.

En el marco del debate sobre “Cristianismo y confesión”, las relaciones entre cristianismo y mística apuntan a la diferencia entre acceder a la verdad y “hacer la verdad, descubrir la verdad en sí”, lo que conduce a distinguir lo que se llama tradicionalmente el dogma o la teología por una parte, y la espiritualidad por otra, incluso si el tratamiento de Descartes de la ilusión y de la hipótesis del genio maligno es abordado no como cuestión filosófica sino como el objeto de la “espiritualidad cristiana”, “problema espiritual tradicional” (Foucault, 1980, citado en: Le Brun, 2015, p. 19).

Como ya hemos visto, el tema se desarrolla en 1981-82, en el curso *La hermenéutica del sujeto*. Ahora bien, para Le Brun es necesario dar cuenta de cómo se expresa se desarrolla y se justifica allí la espiritualidad y en qué medida toma lugar en la historia de la noción.

En primer lugar, contrapone filosofía y espiritualidad (la descarta en 1964 y la reivindica en 1981), es decir, reanuda y desplaza un término tradicional. Además, la distingue del campo religioso, entre dogma (teología) y espiritualidad.

Desarrollando el contenido de esta búsqueda, práctica, experiencia, Foucault, retoma los elementos tradicionales de la espiritualidad cristiana (purificaciones, ascesis, conversiones, etc.) pero la modificación de la configuración de referencia (aquí la filosofía, allá la teología dogmática) y de la naturaleza de la “verdad” a que se apunta, transforma la naturaleza de lo que es dicho mediante “espiritualidad”, y la “iniciativa espiritual” (Le Brun, 2015, p. 19).

Es necesario ver cuál es la naturaleza de esa mutación, sus causas, sus etapas y si la “verdad” tiene una mutación propia. Le Brun se pregunta si se trata de la misma verdad y si hay diferencias con la “verdad” del cristianismo.

Foucault se ubica en la Antigüedad pagana y cristiana y postula un momento en el que el acceso a la verdad y la espiritualidad no estaban separados de la filosofía (de Aristóteles a Descartes) y llegando a lo que se llama la edad moderna, donde la verdad no es capaz de salvar al sujeto. El corte se produce en el interior mismo de cada campo. En el campo religioso se da entre la teología como ciencia y la espiritualidad como experiencia. En el campo profano o filosofía entre los que ponen la experiencia en el centro de la doctrina (William James, Henri Bergson, George Bataille, etc.) y los que juzgan que sólo el intelecto es discriminativo⁴⁵ (Le Brun, 2015, p. 20). Entonces, Foucault, realiza una referencia histórica y filosófica, a los textos antiguos, pero a partir de 1981 hace una arqueología de la espiritualidad en la filosofía, en la que Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger y hasta Lacan estarían en esa línea. Plantea que la *epimeleia heautou* (el “cuidado de sí”) implica e implicaba una suerte de prácticas (y no de dogma) sobre el sujeto. En la antigüedad consistía en ocuparse de su alma (*psiqué*), en un movimiento espiritual del alma, movimiento que permitía el acceso a la verdad. Ese cuidado fue reabsorbido por el “conócete a ti mismo”, movimiento que es similar en el cristianismo (que reabsorbe la espiritualidad en la teología).

La teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto –en cuanto sujeto racional- tener acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad [...]; enorme transformación que intento estudiar este año, según el eje de filosofía y espiritualidad (Foucault, Citado en: Le Brun, 2015, p. 191).

La espiritualidad sobrevivió a la teología, sobrevivió en los márgenes de las instituciones. Se mantuvo en la filosofía en Descartes, Pascal, Espinoza, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Schopenhauer, Bergson, Bataille, entre otros.

⁴⁵ El psicoanálisis opera el mismo corte, entre positivismo psicológico y elaboración lacaniana.

Para Spinoza la sustancia infinita de la cual el hombre es un modo se da a conocer en los atributos del pensamiento y de la extensión. Estos atributos de la sustancia no son los únicos, son los que pueden ser conocidos por el hombre. Entre el alma y el cuerpo no hay paralelismo, alma y cuerpo son modos y pertenecen a la esencia de una sustancia única. La esencia del hombre está “constituida por ciertas modalidades de los atributos de Dios” (Espinoza, 1677 [1958]).

El atributo fundamental de la psique es el pensamiento y esto implica la supresión de los aspectos corpóreos. La mente humana no es sino una parte del intelecto infinito de Dios. El objeto del alma no puede ser sino el cuerpo, como su correspondiente modificación extensa. La vida del cuerpo es modificaciones del alma. La unión del alma y el cuerpo no puede comprenderse de un modo claro y distinto porque sentir el cuerpo es experimentar el alma (proposición XIII, escolio). Espinoza renuncia al argumento tradicional de la inmortalidad del alma y de ésta como sustancia inmaterial e individual (Vanzago, 2011, p. 92).

También está la contribución de los filósofos a la teología. Es decir, que los filósofos se mantuvieron fuera de la teología y a la vez participaron con los debates fuera del ámbito universitario. De ellos, Montaigne y Descartes fueron de los más conocidos. Descartes “fue uno de los filósofos cristianos que demostró la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: el Prólogo de las *Meditaciones* lo dice a claras” (Lacoste, 2011, p. 263).

En Montaigne (1592 [2013]) la autobiografía como discurso filosófico es, pues, tema de indudable arraigo platónico, en cuya obra se nos dice repetidas veces que el pensamiento es “un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”. No obstante, en el caso platónico este reflejo autobiográfico que transpira en los diálogos se enmarca siempre en una experiencia solidaria que opera simultáneamente a varios niveles: la del propio hablante consigo mismo, la del hablante y su interlocutor (o interlocutores), llegando así hasta la reflexión

sobre la vida en la ciudad como uno de los horizontes más nobles y elevados del pensamiento.

Esta soledad y distanciamiento de la *polis*, encuentran una de sus máximas expresiones en la instalación del yo como fundamento de la reflexión filosófica, algo que no es exclusivamente atribuible a Michel de Montaigne, pero cuyos Ensayos contribuyen en buena medida a consagrar. Precisamente, por esa lejanía de la comunidad, por la soledad que al fin y al cabo termina celebrándose en el retiro voluntario, la autobiografía se convertirá en el más vanidoso de los géneros literarios (Mielgo Bregazzi, 2011, p.10).

El propósito de los *Ensayos* fue “doméstico y privado” y el “yo mismo” fue “la materia de mi libro” (Montaigne, 1592 [2013, p. 35]).

Montaigne invitará constantemente a sus lectores a desconfiar de todo aquello que no provenga de la experiencia, y el meditar esa vida como instancias concretas de problemas filosóficos se convertirá en toda una enseñanza práctica, en una auténtica pedagogía que, con su ejemplo, el autor querrá hacer extensible al lector. Con anterioridad a Montaigne, hacer de lo personal la referencia primaria en el ámbito filosófico era prácticamente inimaginable si no se veía acompañado de un cariz profundamente teológico, como, por ejemplo, en el caso de los místicos, o en *Las confesiones* de san Agustín, instantes en los que la experiencia del yo se empleaba, más bien, como una reivindicación de la creencia. Ni que decir tiene, por otro lado, que esta combinación de autobiografía y filosofía, lo que algunos estudiosos del período han interpretado como «una organización racional del ego», sería extraordinariamente fecunda en muchos ejemplos posteriores, empezando por el racionalismo del XVII. Pensemos, por ejemplo, en Pascal, ese

ávido lector de Montaigne, cuyo estilo, decía aquel, «es el más persuasivo, el que se retiene más tiempo en la memoria y el que más se cita, pues consiste, esencialmente, de pensamientos derivados de las conversaciones diarias». Obligado también sería referirse aquí a las *Meditaciones* cartesianas y al *Discurso del método*, ejercicios autobiográficos escritos en primera persona y en los que esa experiencia del yo abrirá todo un campo filosófico, o –entre tantos- a la obra de Nietzsche, donde el personaje de Montaigne asoma repetidas veces. Pero tratándose Montaigne de uno de los pioneros del estudio exhaustivo del yo, merecería perfilarse algunas de sus características distintivas. Por ejemplo y muy al contrario de los místicos, la referencia al yo como modelo de toda experiencia representa para Montaigne una cierta superación del cristianismo y del clima de las Guerras de Religión, de cuyas atroces consecuencias es testigo directo (Mielgo Bregazzi, 2011, pp. 12-13).

Por marginal que la cuestión teológica sea en *Los ensayos*, Montaigne seguiría aferrado a los principios más básicos del cristianismo, a la equiparación de Dios con la verdad, a la idea del bien y del mal, a la separación original entre alma y cuerpo y, sobre todo, a la idea de la muerte como entrega del alma a Dios y como liberación definitiva del cuerpo.

No hay, pues, una disciplina filosófica propiamente dicha en Los ensayos, ni tampoco un rigor metodológico en las aplicaciones de este yo, como tampoco existe una directa relación causal entre un ensayo y otro (aunque el avezado lector sí percibirá una tenue continuidad temática a lo largo de la obra), de ahí que a Montaigne no le cueste mucho reconocer abiertamente que «no soy filósofo». Más bien, la disciplina que se ejercita en Los ensayos es la de estudiarse a uno mismo por medio de una descripción dispersa y azarosa de circunstancias y estados de ánimo, pues el sentido de nuestras experiencias es siempre

extensible a la filosofía o, como se nos dice a las claras, «mi oficio y mi arte es vivir» (Mielgo Bregazzi, 2011, p. 15).

Según Montaigne, la misión de la filosofía consiste en “serenar las tormentas del alma, y de enseñar al hambre y a las fieras a reír, no por miedo de ciertos epiciclos imaginarios, sino mediante razones naturales y tangibles” (Montaigne, 1592 [2013, p. 207]). Hay una peculiar actitud ante la muerte presente en toda la obra de Montaigne, recogida en uno de sus ensayos “Que filosofar es aprender a morir”.

La certeza de la muerte es el poso y el horizonte de la melancolía, ese «humor asentado, no errante, sino fijo» al que luego se referirá Robert Burton en su enciclopédico tratado de la afección. Montaigne sigue la enseñanza de Sócrates de que el filosofar es una preparación para la muerte y, por tanto, no nos quedará más remedio que aprender a convivir con ella: «Privémosle de la extrañeza, frecuentémosla, acostumbremos en ella. No tengamos nada tan a menudo en la cabeza como al muerte. Nos la hemos de representar a cada instante en nuestra imaginación, y con todos los aspectos». Este concepto de la muerte como la disposición del alma a Dios (que llega a Montaigne gracias a una recuperación del estoicismo en Francia durante el último cuarto del siglo XVI) ofrece un grado de tranquilidad al pensador cristiano dentro de la incertidumbre radical del vivir; la misma muerte es la que serena esas «tempestades del alma» y la que nos libera de nosotros mismos. La muerte se piensa mucho, pues, como un acontecimiento deseable, como el paso a un estado más elevado en el que desaparece la carga del cuerpo y, una vez resuelto el dilema, la incertidumbre de la vida se hará más llevadera. Y como también veremos, más allá de la tolerancia o de la libertad de conciencia tan frecuentemente asociadas al ensayista, es en este aprendizaje de la muerte donde yace el

verdadero significado de la libertad para Montaigne (Mielgo Bregazzi, 2011, p. 23).

Ahora bien, tanto para Hadot como para Foucault, es en la literatura donde más se ve la espiritualidad. Foucault cita al *Fausto* de Goethe, en el erotismo, en la mística no eclesial donde es renovada y sobrevivió. En 1984, dice:

Por espiritualidad entiendo –pero no estoy seguro de que sea una definición que pueda sostenerse por mucho tiempo- lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a un cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para acceder a ese modo de ser. Creo que en la espiritualidad antigua había identidad o casi identidad espiritualidad y filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno de sí, viniendo después el conocimiento del mundo. Cuando uno lee a Descartes, es sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente ese mismo cuidado espiritual de acceder a un modo de ser donde la duda no será ya permitida y donde finalmente se conocerá; definiendo así el modo de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento, y es como acceso al sujeto cognoscente o a lo que calificará al sujeto como tal, que se definirá la filosofía. Y desde ese punto de vista, me parece que sobrepone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad (Foucault, *Dits et écrits*, pp. 1541-42. Citado en: Le Brun, 2015, p. 23).

Como señala Le Brun (2015, p. 24) nuevamente aparece el término “espiritualidad” como “a falta de mejor palabra, como si las categorías no encajaran del todo”.

Por su parte, Hadot (2010) también le dedica a Goethe un libro sobre los ejercicios espirituales, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. En Goethe, los ejercicios espirituales se inspiraban en la filosofía antigua, “pero retomados y desarrollados a través de una larga tradición en la filosofía occidental” (Hadot, 2010, p. 9). Hay un parentesco entre Nietzsche y Goethe en la consigna “sí a la vida y al mundo”. Hay un profundo amor a la vida donde se oponen.

Memento mori [No olvides el morir] de los cristianos, de los platónicos y los románticos, y el *Memento vivere* [No te olvides de vivir] de Goethe, inspirado en Spinoza. Y cuando Wilhem Meinster, en los *Años de aprendizaje*, visita la “Sala del pasado”, lee este lema: “Gedenke zu leben” [No te olvides de vivir], que es la traducción de *Memento vivere* (Hadot, 2010, p. 10).

Como Foucault (1981-82 [2002]) señala la filosofía de Nietzsche, al igual que Marx y el psicoanálisis, con Freud y luego Lacan, representan una de las doctrinas de la “sospecha”, es decir, una reflexión que lleva a desenmascarar, detrás de la afirmación de un valor, una voluntad de dominio.

Nietzsche ve en el cristianismo y en la filosofía de Sócrates y Platón que la prepararon, el trabajo de una estrategia de transmutación de la intuición originaria de los griegos de la unidad de la vida en sus manifestaciones plurales. Esta transmutación se lleva a cabo a través de una elección subrepticia de una norma particular de conducta a valor ideal y de la correlativa degradación de otras formas de conducta como manifestaciones malignas. El nexo que instituye Sócrates entre el bien en su sentido racional e ideal y el bien en el sentido moral y práctico significa para Nietzsche que se produce una fractura entre dos mundos que en realidad están presentes en el hombre de manera simultánea y que no se pueden oponer ontológicamente, justamente por la generalización llevada a cabo de la concepción de Schopenhauer de la voluntad.

[...] toma de Schopenhauer el concepto de corporeidad como nexo y síntesis de tendencias independientes. Entiende el cuerpo como una gran razón, respecto del cual la mente no representa sino un epifenómeno, en sentido estricto, es decir, una derivación y nunca una escisión ontológica, la transformación realizada por Sócrates y consumada por el cristianismo consiste, por lo tanto, en asignarles valores a determinadas conductas que no deben ser valoradas sino entendidas como manifestaciones posibles de la corporeidad como subjetividad humana (Vanzago, 2011, p. 142).

El tema del cuerpo es de naturaleza especialmente compleja en el desarrollo de la filosofía de Nietzsche. Con respecto a sus formulaciones iniciales, consagradas en *El origen de la tragedia* (1872 [1963]) donde el cuerpo es todavía un lugar valioso (dionisiaco) con respecto a las restricciones racionalistas, en el pensamiento de su madurez Nietzsche no vacila en retomar y utilizar el concepto de alma. No en el sentido de un retorno a la postura platónica que criticó desde el inicio. El alma se convierte en la exigencia de una individuación con respecto al mundo orgiástico e intercorporal de los cuerpos, lo cual no se oponen a los cuerpos mismos, pero tampoco constituyen un simple epifenómeno (que se puede dejar de lado adhiriendo a un más allá del sujeto mistificador).

La estructura del alma no necesita pasar por la conciencia, sino que se dirige más bien al interior de ese cuerpo que constituye la gran razón, en el sentido de que posee la capacidad de determinarse y de elegir sin que sea necesario hacer depender la elección de principios racionales. El proceder de la corporeidad es inconsciente o mejor dicho aconsciente ya que es la conciencia la que es un efecto: la producción de una identidad imaginaria que da unidad a la república de las pulsiones corporales. El alma puede entenderse como un

escenario en el cual aparecen identidades no unívocas pero orientadas al cumplimiento de un proceso experiencial que tiene una cohesión, un yo. El dormir y el soñar son los elementos que dan cuenta mejor de la verdadera naturaleza del alma. El alma se esconde, no se muestra sino en esos momentos en los cuales la conciencia abandona su control sobre la vida del cuerpo y lo deja vivir de manera más autónoma (Vanzago, 2011, p. 143).

Como indica Barbar Steigler (2003, p. 128) al escoger el cuerpo como hilo conductor, Nietzsche reivindica un punto de partida deliberadamente opuesto al que escoge la filosofía moderna a partir de Descartes.

Mientras que Descartes partió del alma, él partirá del cuerpo - del cuerpo que crece y se conserva, del organismo vivo de los naturalistas (*leib*) y no del cuerpo calculable e inerte de los físicos (*Körper*)-, del mismo, pues, del que Descartes creía poder posponer para más tarde el estudio. En efecto, hay que entender en el título de la segunda meditación que, según Descartes, “[mi] espíritu es más fácil de conocer que [mi] cuerpo”; que el espíritu prima, entonces, no solamente sobre la res extensa de la cual están hechos los cuerpos inertes (*Körper*), sino también sobre mi propio cuerpo, sobre el organismo vivo que yo soy, sobre mi propia carne organizada (*Leib*). Mientras que dure el cogito, mi propia carne viva, este cuerpo organizado, articulado y complejo que soy, no es en efecto más que una dudosa porción del mundo, otra cosa totalmente distinta de mí, y esto, a pesar de las preguntas de la última meditación (finalmente, ¿no soy mi propio cuerpo?) que vendrán, solamente más tarde, a complicar un poco esta situación inaugural. En este sentido, poner el cuerpo vivo en lugar del alma significa, ni más ni menos, derrocar el punto de partida de la filosofía moderna (Steigle, 2003, p. 129).

De hecho, para Steigler, el cuerpo que asimila no es más que una nueva figura del sujeto, y Nietzsche no duda en interpretarlo no solamente como una "conciencia", como un "centro psíquico" e "intelectual", como "la actividad subjetiva" de un sujeto "que siente, quiere y piensa", sino también como un "espíritu individual" y como un "Yo-espiritual". Es decir, como un ego. Entonces, como señala Steigler, ¿qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma?

Haciendo filosofar el cuerpo en vez del alma, más que intentar erigir la realidad oscura e invisible de las pulsiones como un nuevo objeto, Nietzsche regresó el pensamiento claro y distinto a su propia fuente: si el cuerpo piensa, puede y debe pensar, es porque siempre siente más de lo que piensa y porque continuamente sufre de lo que todavía no entiende. Regreso exigido por los límites y los peligros intrínsecos al proyecto moderno mismo: puesto que la filosofía del alma olvidó y negó todo lo que en el cuerpo no tenía que ver con la asimilación. Solamente en las condiciones de este regreso el pensamiento podrá continuar pensando sin amenazar la condición misma de la vida: la irritabilidad, y sin comprometer la posibilidad, para ella, de seguir adviniendo (Steigler, 2003, p. 140).

Finalmente, no podemos dejar de mencionar a otros dos autores, del siglo XX, relacionados por Foucault y por Hadot a los ejercicios espirituales y a la espiritualidad: Henri Bergson y Georges Bataille.

Bergson (1910 [2007]) en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, establece una conexión estructural entre la temporalidad como duración, la memoria como estructura profunda de la subjetividad y la intuición como modalidad privilegiada de acceso a esa estructura, conexión que puede obtenerse sólo si se lleva a cabo paralelamente a una especie de conversión de la subjetividad que debe entenderse a sí misma de una forma no naturalista.

Este es el sentido peculiar del “espiritualismo” de Bergson que no es una mística de la interioridad sino más bien una exigencia conceptual de adecuación de los métodos de investigación a la especificidad del objeto investigado. Esta aproximación lleva a Bergson a concebir la presencia del pasado en términos que tienen una especial similitud con la presencia inmemorial del inconsciente en Freud. Bergson tiende a reinterpretar la subjetividad apuntando a una concepción innovadora de la corporeidad que ya no se considera como materia inerte sino como la sede misma de la memoria (Vanzago, 2011, p. 157).

En *Materia y memoria* (Bergson, 1911 [2006]) el espíritu no puede ser referido a la percepción porque su sede está en la memoria. En la conferencia “El alma y el cuerpo” publicada en *La energía espiritual* (1919 [2012]) se detiene en dejar planteada su idea de alma y espíritu en relación con el cuerpo y de qué manera se vincula a la experiencia.

El título de esta conferencia es «El alma y el cuerpo», es decir la materia y el espíritu, es decir todo lo que existe y aún, si es preciso creer en una filosofía de la que hablaremos más adelante, también algo que no existiría. Pero ustedes tranquilos. Nuestra intención no es la de profundizar en la naturaleza de la materia, tanto como en la naturaleza del espíritu. Se pueden distinguir dos cosas una de otra, y determinar hasta cierto punto sus relaciones, sin por eso conocer la naturaleza de cada una de ellas. Me es imposible, en este momento, conocer a todas las personas que me rodean; sin embargo me distingo de ellas, y veo también qué posición ocupan en relación a mí. Así para el cuerpo y el alma: definir la esencia de uno y de la otra es una empresa que nos llevaría lejos; pero es más fácil saber lo que los une y los separa, puesto que esta unión y esta separación son hechos de experiencia (Bergson, 1919 [2012, pp. 43-44]).

En resumen, al lado del cuerpo que está confinado al momento presente en el tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce como autómatas y reacciona mecánicamente a las influencias exteriores, captamos algo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, “algo que demanda o impone al cuerpo movimientos ya no automáticos y previstos, sino imprevisibles y libres”:

[...] esta cosa, que desborda el cuerpo por todos lados y que crea actos creándose de nuevo ella misma, es el «yo», es el «alma», es el espíritu, siendo el espíritu precisamente una fuerza que puede sacar de sí mismo más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene. He aquí lo que creemos ver. Esta es la apariencia (Bergson, 1919 [2012, pp. 43-44]).

Georges Bataille, sin lugar a dudas, es uno de los autores que pueden ubicarse en la línea de la espiritualidad. La revista *Acéphale*⁴⁶ (Bataille, 1936-39 [2005]) que editara junto a Klossowski y a su amigo André Masson, entre otros, muestra claramente su posición en relación con “lo sagrado”, la muerte, “lo político”, el saber, entre otras tantas nociones. Como bien indica Mattoni (2008)

La mayoría de los materialistas, aun cuando hayan querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden

⁴⁶ “La idea de *Acéphale* despierta en estos años, cuando Bataille, empleado del Departamento de Medallas de la Biblioteca Nacional de Francia, da por azar con una imagen gnóstica en metal del III o IV siglo d.C. que representaba a un dios acéfalo de origen egipcio. Más que con la voracidad erudita, la imagen debía empalmar con sus preocupaciones alrededor de los cultos solares y el sacrificio; Bataille era algo distinto a un especialista de archivo [...] Era un provocador que no quería subvertir el orden del mundo sino moverse por las líneas oscuras del cuerpo social, y exhibirlas y arrojarlas al rostro de los aquiescentes como una cuchillada inevitable. [...] La imagen gnóstica en metal aparecía a Bataille obsesivamente como ‘la personalidad acéfala del sol’, el complemento de la figura venerada bajo la forma de la cabeza en llamas tan propia de algunos cultos solares” (Martínez, 2005, pp. 10-11. En: Bataille, 1936-39 [2005]).

de cosas que las relaciones jerárquicas caracterizan como específicamente idealista. Han situado la materia muerta en la cúspide de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin percibir que así cedían a la obsesión de una forma *ideal* de la materia, una forma que se acercaría más que ninguna otra a lo que la materia *debería ser*. La materia muerta, la idea pura y Dios responden en efecto de la misma manera, es decir, perfectamente, tan llanamente como el alumno dócil en la clase, a una pregunta que solo puede ser planteada por filósofos idealistas, la pregunta por la esencia de las cosas, más exactamente por la idea mediante la cual las cosas se volverían inteligibles. Los materialistas clásicos ni siquiera reemplazaron verdaderamente el *deber ser* por la causa (el *quamobrem* por el *quare*, es decir, el destino por el determinismo, el futuro por el pasado). Dentro del papel funcional que inconscientemente le dieron a la idea de la ciencia, su necesidad de una autoridad exterior ubicó en efecto el deber ser de toda apariencia. Si el principio de las cosas que definieron es precisamente el elemento estable que le permitió a la ciencia constituirse en una posición que parecía inamovible, una verdadera eternidad divina, la elección no puede atribuirse al azar. La conformidad de la materia muerta con la idea de ciencia sustituye en la mayoría de los materialistas las relaciones religiosas anteriormente establecidas entre la divinidad y sus criaturas, donde una era *la idea* de las otras (Mattoni, 2008, pp. 29-30).

“Lo sagrado” reúne textos que se publicaron en diversas revistas, pero que deben su impulso a la revista *Acéphale*, para la cual el artículo “La conjuración sagrada” (Bataille, 1929-39 [2008]) hiciera las veces de manifiesto o declaración inaugural. Bataille encuentra una figura, un mito para plasmar gráficamente la búsqueda interminable que lo rige, aunque sea una figura que niegue absolutamente toda orientación. Se trata de

“Acéfalo”, un dios o un monstruo, o apenas un ser sin cabeza, un cuerpo no sometido a la superioridad jerárquica del órgano central. Por medio de una de esas grotescas divinidades inferiores con que los gnósticos representaban el carácter maldito, inacabado, insalvable del mundo terrestre, Bataille piensa también en un plano político: la existencia de una cabeza tiene como resultado no sólo posible, sino casi necesario, el fascismo u otras formas del dominio absoluto de lo uno sobre lo diverso (Mattoni, 2008, p. 6).

En “Lo sagrado” da cuenta de la manera en que influyó la sentencia de la muerte de Dios, desde el momento en que Dios consistía en el único límite que se oponía a la voluntad humana, libre de Dios dicha voluntad se “entrega desnuda a la pasión”.

La distinción entre lo sagrado y la sustancia trascendente (por consiguiente, imposible de crear) abre repentinamente un nuevo campo- tal vez un campo de violencia, tal vez incluso un campo de muerte, pero un campo en el cual es posible entrar- para la agitación que se ha apoderado del espíritu humano actual. Pues si el campo de lo sagrado es accesible, ese espíritu no puede dejar de atravesar el cerco: simplemente debe reconocer, puesto que buscó y busca sin descanso, que no buscaba y no busca sino llegar hasta allí. El hecho de que “Dios se ha dado por muerto” no puede provocar una consecuencia menos decisiva: Dios presentaba el único límite que se oponía a la voluntad humana, libre de Dios, esa voluntad se entrega desnuda a la pasión de darle al mundo una significación que la embriaga. Aquel que crea, que pinta o que escribe ya no puede admitir ningún límite para la representación o la escritura: dispone de pronto *por sí solo* de todas las convulsiones humanas posibles y no puede sustraerse a esa herencia del poder divino, que le pertenece. Tampoco puede intentar saber si esa herencia *consumirá y destruirá* aquello que *consagra*.

Pero se niega ahora a dejar “aquello que lo posee” bajo el peso de los juicios dependientes a los cuales el arte se plegaba (Bataille, 1929-39 [2008, p. 266]).

En *La experiencia interior* (Bataille, 1954 [1986, p. 55]) indica que dicha experiencia se asemeja a la experiencia mística, que funciona más allá de las creencias religiosas y que implica “poner todo en tela de juicio”:

La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro -y conmigo, la existencia humana- de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. Esta necesidad funcionaba pese a las creencias religiosas; pero tiene consecuencias tanto más completas cuando no se tienen tales creencias. Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido (Bataille, 1954 [1986, p. 55]).

Hará un recorrido por místicos, religiosos, filósofos como Dionisio Arepagita, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Kieerkegaard, Nietzsche, entre otros, para mostrar el lugar de la muerte, la angustia y la gran incógnita del no saber que lleva al sujeto a dicha experiencia interior. Experiencia que no encaja con dogmas, ni con la ciencia, no puede tener otra preocupación que ella misma. En más, denomina “experiencia interior a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre” (Bataille, 1954 [1986, p. 16])

Además, la experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido “El ‘sí mismo’ no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto (Bataille, 1954 [1986, p. 19]).

Al separarse de los dominios del saber, del sentimiento, de la moral, obliga a construir valores que reúnan fuera los elementos de esos dominios bajo formas

de entidades autoritarias; “cuando no hacía falta buscar muy lejos, bastaba entrar en uno mismo”.

El espíritu se pone al desnudo por un «íntimo cese de toda operación intelectual». En caso contrario, el discurso lo mantiene en su pequeño doblegamiento. El discurso puede soplar tempestuosamente, si quiere, que por mucho que yo haga, al amor de la lumbre el viento no puede helar. La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento (Bataille, 1954 [1986, p. 25]).

Bataille dice de su propio libro *La experiencia interior* que se trata de “un relato de una desesperación”, el mundo es un enigma a resolver. “No lo somos todo, incluso no tenemos más que dos certezas, ésta y la de morir” (Bataille, 1954 [1986, p. 10]).

En mi opinión la noche del no-saber a la que sigue la decisión. «No querer ya serlo todo luego ser el hombre que supera la necesidad que tuvo de apartarse de sí mismo», no añade ni quita nada a la enseñanza de Nietzsche. Toda la moral de la risa, del riesgo, de la exaltación de las virtudes y de las fuerzas es espíritu de decisión (Bataille, 1954 [1986, p. 36]).

CAPÍTULO 4. De la espiritualidad y el alma en la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan

4.1. Proemio

En este capítulo nos interesa problematizar el lugar que ha tenido la espiritualidad y el alma en la *Obra Completas* de Sigmund Freud y en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan. Como ya hemos indicado partimos de la noción de espiritualidad que plantea Foucault (1981-82 [2002]) para estudiar si en el psicoanálisis (Freud y Lacan) es posible encontrar elementos propios de la espiritualidad. Nos interesa indagar, en términos generales, cómo están presentes las nociones de espiritualidad, espiritual, espíritu y alma en Freud y en Lacan.

Hemos rastreado dichos términos en las *Obra Completa de Sigmund Freud* y en los *Escritos*, *Otros Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan. Es evidente que el análisis de todo este material excede las posibilidades de esta tesis. Nos limitaremos en este capítulo a presentar dicho material y a realizar algunas consideraciones generales que permitan efectuar un estudio exhaustivo en otro momento. Sí, haremos hincapié en lo que hemos denominado “la espiritualidad y el alma en el amor, la locura y la muerte” presente, fundamentalmente, en algunos *Seminarios* y *Escritos* de Lacan. Temática que desplegamos en los capítulos siguientes (5, 6, 7 y 8).

Acordamos con Le Brun (2015) cuando precisa que antes de que Foucault elaborara sus búsquedas sobre la espiritualidad el psicoanálisis ya la había integrado. En sus palabras:

Mientras Foucault elaboraba sus búsquedas, hacía mucho tiempo que el psicoanálisis había integrado en sus referencias a la “espiritualidad”. El lugar de la *Geistigkeit* en Freud es manifiesto, y no solamente en *Moisés y el monoteísmo*; pero es

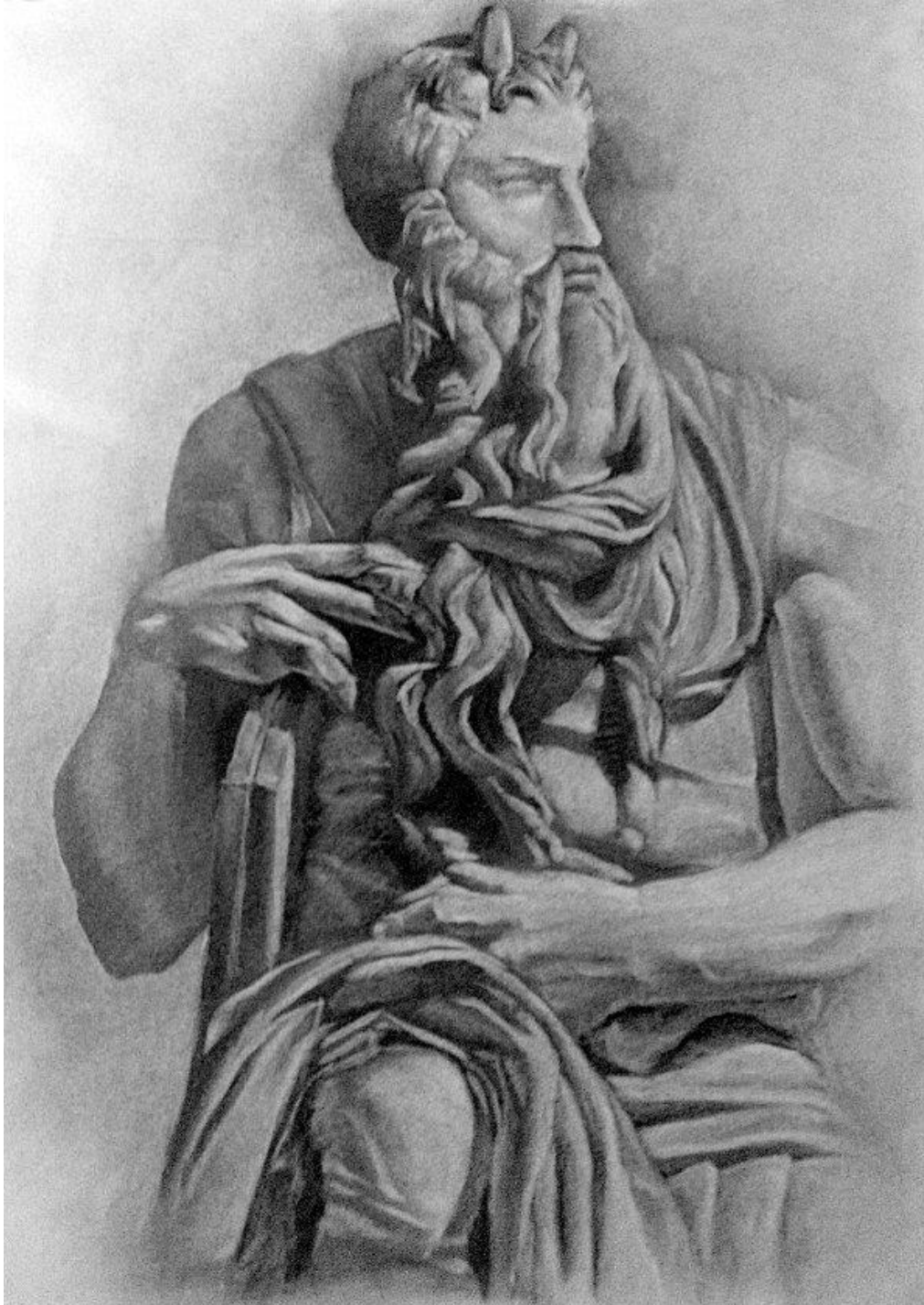
en Lacan donde la presencia de lo que es designado como “espiritual” es la más continua desde los años 1930 y la época de su tesis, hasta el final de su enseñanza. Su estudio ha sido hecho recientemente por Jean Allouch (Le Brun, 2015, p. 24).

La cronología psicoanalítica de referencia a la espiritualidad es mínima respecto de su larga tradición, sin embargo como dice Le Brun es significativo que

[...] en esta segunda mitad del siglo XX, por un lado el psicoanálisis con Lacan, por el otro el trabajo de Foucault, con todas las profundas diferencias que lo distinguen, se hayan encontrado para hacer de la espiritualidad y de los ejercicios espirituales el elemento determinante de una práctica y una reflexión. La necesidad de encontrar una manera de pensar y de formular la intervención de un sujeto en un pensamiento y una acción condujo a uno y otro a retomar “espiritualidad” (Le Brun, 2015, p. 25).

Intentaremos en este capítulo dar una muestra del lugar que ha tenido la espiritualidad y el alma (en tanto que elemento central de la espiritualidad) en el psicoanálisis que propuso Freud y en el que propuso Lacan.

4.2. Sobre el lugar de la espiritualidad y el alma en la obra de Sigmund Freud



Moisés de Miguel Ángel (1513-1515)

Hemos realizamos un rastreo sobre las apariciones significativas de las nociones de alma (ánimico), espíritu, espiritual y espiritualidad en las *Obras completas* de Sigmund Freud. Para ello nos basamos en la versión publicada por Amorrortu editores, traducida del alemán por José L. Etcheverry y compilada por James Strachey con la colaboración de Anna Freud (Freud, 1991).

Es cierto que hubiera sido más significativa una revisión de dichas nociones en las obras completas en la lengua original en que escribió Freud. Esa tarea nos resultó muy difícil ya que consideramos que se requiere de una relación a esa lengua que carecemos. No obstante, cada vez que resultó necesario, fuimos a leer la versión *Gesammelte Werke* (Freud, 1952) publicada en Londres por Publishing Co. Ltd., con la colaboración de Marie Bonaparte y por Anna Freud. Es decir, que ante cualquier duda respecto de la traducción de los términos pertinentes revisamos la versión en alemán.

Entonces, nuestra intención consistió en hacer un rastreo de los términos espiritualidad (y por lo tanto, espiritual y espíritu) y alma (por lo tanto, anímico, y en algunos casos aparato anímico y aparato psíquico) en la publicación de las obras psicoanalíticas de Sigmund Freud. Nos aseguramos, a través de las propias palabras del traductor José L. Etcheverry, en su libro “Sobre la versión castellana”, que los términos *Seele* y *seelisch* han sido traducidos por alma y anímico respectivamente, y que aparato anímico está formado con *seelisch* y psíquico por *psychisch*. A su vez, a espíritu le corresponde *Geis* y de allí *gestige* (espiritual) y *Gestigkeit* (espiritualidad).

Hemos traducido *Seele* y *seelisch* por «alma» y «ánimico», respectivamente. Así, «aparato anímico». El texto definitorio está al comienzo del trabajo «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)». Dice Freud (GW, 5, pág. 290) que «*psique*» es vocablo griego que al alemán se traduce por *Seele* (y al castellano, desde luego, por «alma»; por ejemplo, el tratado de Aristóteles *Sobre el alma*). En la *Standard Edition* se traduce *mind* y *mental*, pero en nuestra lengua sería erróneo emplear «mente» y «mental». Piénsese en que eso anímico inconsciente está agitado por pasiones, hay ahí como unos titanes mal domeñados que no dejan de amenazar el orden del mundo; y lo

mental se refiere más a lo intelectual, a lo que tiene forma y organización. Vemos, pues, que la asimilación que establece Freud entre «psique» y «alma» es taxativa. (Etcheverry, 1972 [1991, p. 36]).

La psicología freudiana tiene por objeto al «alma», noción que antes perteneció al mito, la religión y la metafísica, y ahora se incluye dentro de una ciencia que expande de continuo sus fronteras en el campo del saber: intencionalidad presente en los textos de Freud, y nuevo argumento en favor de nuestra opción terminológica (a pesar de ciertos usos de «mente» en acepción más lata; «alma» es más fiel también desde el punto de vista - no desdeñable- de la historia del pensamiento) (Etcheverry, 1972 [1991, p. 36]).

Las *Obras completas* (Freud, 1991) que hemos consultado están conformadas por 286 escritos de Freud. Los mismos resultan de 27 libros y 259 trabajos tales como artículos, cartas, conferencias, prólogos, entre otros. Incluimos en el análisis el libro de Etcheverry (1972 [1991]) “Sobre la versión castellana” ya que forma parte de la compilación y tiene la característica de explicitar las decisiones de traducción de los términos que nos interesan.

En el Apéndice de esta tesis se encuentra el Listado No. 1 con las ocurrencias significativas de las palabras alma (ánímico, aparato anímico y psíquico), espíritu, espiritual y espiritualidad, además agregamos el término *ghost* que se encuentra en Hamlet. Con la expresión “ocurrencias significativas” hacemos referencia a que tuvimos en cuenta esos términos cuando fueron utilizados por Freud con un significado teórico relacionado con nuestros fines. Es decir, que descartamos las apariciones de dichos términos con significados metafóricos o no específicos teóricamente, como por ejemplo “las cuitas del alma” o “el espíritu del autor”.

El listado está dividido por los 23 tomos de las *Sigmund Freud Obras Completas* y clasificado por términos (alma, espíritu, espiritual, espiritualidad, aparato anímico, aparato psíquico y *ghost*). Tiene 3 columnas: “Aparición del

términos”, es decir, en qué escrito de Freud se encuentra, en qué “Contexto” apareció el término y, también, registramos la cantidad de veces en que alguno de esos términos apareció en otra lengua como el griego, latín, francés, hebreo, entre otras.

El Cuadro No. 1 “Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en las *Obras completas de Sigmund Freud*” sintetiza el Listado No. 1. Allí se ve la cantidad de veces que aparecieron los términos. Está dividido por 7 columnas: la primera refiere al volumen (o tomo) y el nombre del trabajo escrito de Freud y las otras 6 son los términos buscados (alma [*Seele*], aparato anímico, aparato psíquico, espíritu [*Geist*], espiritual y espiritualidad). Al final se contabilizan la cantidad de veces en que resultó cada término: 402 alma, 104 aparato anímico, 86 aparato psíquico, 208 espíritu, 68 espiritual y 22 espiritualidad. Es importante destacar que, si bien hemos contabilizados la cantidad de veces en que aparecen dichas nociones, no nos interesa tanto la cantidad como el posible análisis que se pueda desprender. En esta ocasión la cantidad, en todo caso, resulta significativa. Vale decir que hemos encontrado que nuestros términos están presentes en toda la producción psicoanalítica de Freud.

Con respecto a los términos en el original, ya habíamos visto con Le Brun (2015) que en el mundo germánico están los términos *Seele* y *Geist*, además, que en el uso existían los términos *Seelenheilung* (curación del alma), *Seelensorg* (cuidado de las almas) y *Seelensorger* (pastor de almas). Dichas palabras designaban prácticas y funciones en la confluencia entre dirección espiritual y cura de almas en el campo religioso y cuidado psicológico, en el campo terapéutico.

Entre 1909 y 1939 Freud mantuvo correspondencia con el pastor Pfister. Allí, Freud pone en relieve que, “aparte del hecho de que ‘el psicoanálisis no es más religioso que irreligioso’, la constatación de que el ‘método psicoanalítico’ puede ayudar a la ‘curación de las almas’ [*Seelenheilung*]” (Le Brun, 2015, p. 16).

Hemos consultado el clásico diccionario del alemán *Deutsches Wörterbuch* (Grimm und Grimm, 1852 [1999]) para obtener algunos datos del origen de los términos *Seele* y *seelich* (alma y anímico), *Geist*, *gesitig* y *Gestigkeit* (espíritu, espiritual y espiritualidad).

Seele, f. *anima*. I. formales. Ein gemeingermanisches wort (grundform *saiwalô*, auch *saiwlô*?) von noch nicht aufgeklärter herkunft und verwandtschaft. früher stellte man es gewöhnlich mit *see* (urg. **saiwiz*) zusammen, was lautlich sehr gut stimmt, rücksichtlich der bedeutung sich aber nur durch künstliche, wenig einleuchtende konstruktionen vermitteln lässt, vgl.: bei dem worte *seele* sah der Deutsche noch das rastlose wogen der bewegten *see* vor sich, welcher er die unablässig arbeitende gewalt seines innern verglich. Freytag bilder 1, 295. so J. Grimm myth. 4 689. gramm. 2, 99. auch die zusammenstellungen mit lat. *saevus*, befriedigen nicht, da sie ebenfalls die entwicklung der bedeutung unerklärt lassen. Kluge⁵ 344a weist auf lat. *saeculum* hin, indem er als grundbedeutung 'lebenskraft' annimmt, aber dieses wort, das sich in derselben bedeutung ('menschenalter') auch im keltischen als **saitlo-*, cymr. *hoedl*, bret. *hoetl*, *hoedl*, *hoazl*, *hoal* wiederfindet (Fick⁴ 2, 294), wird man nicht von der wurzel *sê* 'säen' trennen (vgl. got. *manaseps*), und dann liegt sowol die lautform (von *sē-* ausgehend müsste man dreifache ableitung mit *j*, *w* und *l* annehmen!) als auch die bedeutung zu weit ab, da man nach der analogie der ausdrücke für *seele* in andern sprachen als grundbedeutung die des wehens oder athmens erwartet (vgl. *anima*, *ψυχή*, hebr. *rûach* u. a. m.). der bedeutung wäre die bei Fick³ 3, 313 vermutete verwandtschaft mit *su-* 'erregen' angemessener, doch versteht man dabei nicht, woher der diphthong der ersten silbe stammt. auch die neueste, von zwei seiten selbstständig vorgebrachte etymologie, die *seele* mit lit. *sylà*, slav. *sila* 'kraft, gewalt, eile' zusammenstellt, ist nicht recht überzeugend, vgl. Per Persson in Bezzenbergers beitr. 19, 276—9. (Grimm und Grimm, 1852 [1999])⁴⁷.

En forma resumida, *Seele*, corresponde al *anima* latino. Es una palabra germánica cuyo origen es desconocido. Tiene un parentesco con la palabra *See*

⁴⁷ Los resaltados en "negritas" de las citas son nuestros.

(lagos)⁴⁸. Está vinculada al latín, a partir de su raíz, que significa “fuerza vital” y por analogía con las otras lenguas como el griego *ψυχή* (*psiqué*) y el hebreo *rûach*, toma los significados básicos de expresiones del alma como respiración.

Geist, m. a) goth. fehlend (es heiszt ahma, vgl. u. athem), ahd. keist, geist, alts. gêst, geist, ags. gâst, gæst, altfries. gâst; altn. aber gleichfalls fehlend, es heiszt andi m., önd f., noch schwed. norw. ande, dän. aand, nur in der bed. gespenst entlehnt dän. geist und in geistlig. mnd. geist Sch. u. L. 2, 36b, nnd. geest Brem. wb. 2, 500, nl. geest; engl. nur noch ghost gespenst und vom heil. geist (sonst spirit, mind), aber auch noch in ghostly geistlich, s. auch DWG gast u. II, 1, a. b) bemerkenswert ist übrigens, dasz das wort in den mundarten jetzt gern die vornehme hochdeutsche form hat anstatt der mundartlichen, so bair. »jetzt gewöhnlich geist, selten mehr gaist, gaest" Schm. 2, 79 (bair. gaist noch Schönsl. S 1d); appenz. zwar gæst gespenst, aber in den andern bed. geist, auch z. b. von hochmut Tobler 213b. ähnlich in norw. mundarten vom heiligen geist nicht den heilage ande, sondern den helligaand, d. h. dänisch (Aasen 7a). c) den ursprung zu suchen weist die sinnliche bed. hauch, atem (s. II, 1) den weg, nd. bei schiffen auch geist ein gewisser wind (s. II, 1, c), wie in schwed. mundarten gajst m. scharfer wind, wer mit rot gedunsenem gesicht aus solcher luft kommt, heiszt gajsta-riven, väderbiten Rietz 181b (vgl. lat. spiritus auch von wind und wetter). es musz ein stamm für hauchen, wehen, blasen dahinter stehen (wie lat. *spirare* hinter *spiritus*), und er (Grimm und Grimm, 1852 [1999]).

En forma y contenido el *Geist* se emparenta con *spiritus*, anima, *mens*, *genius*. Se puede relacionar con el “espectro” danés y de ahí las significaciones

⁴⁸ En el punto 4.3. veremos cómo Lacan aborda esta temática, y en particular, en el Cap. 7 en relación con Schreber..

de asustar y de salvación. Contiene los orígenes básicos del latín como respiración, respirar, soplo y soplar (del latín *spirare* y *spiritus*).

geistigkeit, f. subst. zu geistig. 1) schon mhd. geistekeit bei Eckhart, s. unter geistig 1, a; dann im 17. jh.: geistigkeit, acumen, **acies ingenii**, **mens sagax**, **intelligentia**, vulgo **spiritualitas** Stieler 640, darauf aber in den wbb. lange wieder fehlend, wie geistig, s. d. 1, c. in der von Stieler angegebenen bedeutung braucht es Leibnitz, in der ermahnung an die Teutsche, ihren verstand und sprache besser zu üben vom j. 1679: ich frage, ob ihre vorfahren wol auch der so hohen geistreichen sinne fähig gewesen .. alleine wir haben über unsrer (heutigen) schriftler allzugrosze geistigkeit nicht zu klagen, es ist alles leider so irdisch und kriechend. weim. jahrb. 3, 104, deutlich als subst. zu dem vorausgehenden geistreich (zu dem uns ja noch heute ein subst. fehlt), wie man zu sinnreich damals als subst. sinnlichkeit brauchte, z. b. Wernike (1704) 21. 321. 365, falsche sinnlichkeit 103, d. i. falscher witz (s. unter geist 24, g), leere geistreichelei. aber geistig für geistreich gebrauchte wirklich Opitz (nach dem nl.), s. dort 1, b. (Grimm und Grimm, 1852 [1999]).

Finalmente, de *Geist* surge, desde el siglo XVII, *Geistigkeit*, espiritualidad. Contiene, además de los significados religiosos de espiritualidad, los de ingenioso, ingeniosidad, etc.

4.2.1. Breve análisis sobre la espiritualidad y el alma en las *Obras completas* de Sigmund Freud

La esencia más profunda y eterna de la humanidad, que el poeta cuenta con poder despertar en el auditorio, son aquellas mociones de la vida del alma [*Seeelen Leben*] que tienen su raíz en la infancia que después se hizo prehistoria (Freud, 1900 [1991, p. 257]).

Nuestra alma [*Seele*], ese precioso instrumento por medio del cual nos afirmamos en la vida, no es una unidad pacíficamente cerrada en el interior de sí [...] (Freud, 1932, p. [1991, p. 205]).

El ser humano se vio movido a reconocer dondequiera unos poderes «espirituales» [*gesitige*] [...] fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu toma prestado su nombre del soplo de viento (*animus, spiritus*; en hebreo; *ruach*, soplo). Ello implicaba el descubrimiento del alma [*Seele*] como el principio espiritual en el individuo [...] se inauguraba para el ser humano el reino de los espíritus [*Gesit*] [...] (Freud, 1938-39 [1991, pp. 110-11])⁴⁹.

A continuación destacaremos las conceptualizaciones más significativas en la obra psicoanalítica de Freud sobre la espiritualidad, el alma y el espíritu.

Como se desprende de Listado No 1 “Ocurrencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en las *Obras completas* de Sigmund Freud” dichos términos están relacionados con autores de la filosofía (Platón, Aristóteles, Cicerón, Descartes y Nietzsche, entre otros), escritores y poetas (tales como Goethe, Shakespeare, Jensen, Ibsen y unos cuantos más) y artistas

⁴⁹ Las palabras entre paréntesis recto en lengua alemán son extraídas de Freud, 1952, *Gesammelte Werke*.

(como Michelangelo, Leonardo Da Vinci, entre otros). Además, la construcción teórica del aparato anímico y psíquico freudiano se formó con el término anímico [*seelisch*] de alma [*Seele*] y psíquico [*psychisch*] de la *psiqué* griega. Alma está en relación con las diferentes instancias de las dos teorías del aparato psíquico o anímico (inconsciente, preconsciente y consciencia y yo, ello y superyó). Incluso, el alma y el espíritu se relacionan con los términos conceptuales más importantes del psicoanálisis tales como: pulsión, fantasía, resistencia, represión, angustia, síntoma, sueño, lapsus, acto fallido, chiste, lo cómico, histeria, neurosis obsesiva, locura, duelo, libido, transferencia, angustia, sexualidad, muerte, amor. Finalmente, el psicoanálisis es una “cura del alma” o “ciencia del espíritu” y el psicoanalista es un “médico del alma”.

4.2.1.1. “Moisés y la religión monoteísta” una historia de la espiritualidad

En el libro “Moisés y la religión monoteísta” (Freud, 1938-39 [1991]) se lee claramente que Freud se propuso hacer una historia de la espiritualidad. Sin lugar a dudas se trata del texto *princeps* para estudiar las ideas sobre espiritualidad en Freud. No describiéremos todo el trabajo histórico que hizo Freud en este escrito, nos limitaremos a resaltar los elementos fundamentales. Por un lado, se lee que en lo que denomina “el nuevo reino de la espiritualidad” el ser humano reconoció “poderes espirituales”. Por otro lado, para dar cuenta del modelo de la espiritualidad realiza un rastreo etimológico del término (*Geist*, *animus*, *spiritus*, *ruach*, soplo). Para él “el aire en movimiento proporcionó el modelo de la espiritualidad” [*Geistigkeit*]. Además, agrega que el alma [*Seele*] es el principio espiritual [*geistige*] del ser humano:

Se inauguraba el nuevo reino de la espiritualidad [*Gesitigkeit*], en el que representaciones, recuerdos y procesos de razonamiento se volvían decisivos por oposición a la actividad psíquica inferior, que tenía por contenido percepciones inmediatas de los órganos sensoriales. [...] esta vuelta de la

madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad [*Gesitigkeit*] [...]. El ser humano se vio movido a reconocer dondequiera unos poderes «espirituales» [*gesitige*] [...] fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu toma prestado su nombre del soplo de viento (*animus, spiritus*; en hebreo; *ruach*, soplo). Ello implicaba el descubrimiento del alma [*Seele*] como el principio espiritual en el individuo [...] se inauguraba para el ser humano el reino de los espíritus [...] (Freud, 1938-39 [1991, pp. 110-11])⁵⁰.

Este pasaje contiene varios elementos para nuestro interés. En primer lugar, define “nuestra espiritualidad” comparándola con la griega, luego da cuenta de lo que él denominó “el progreso de la espiritualidad”. Es decir, cómo el hombre pasó por diferentes modos de religión y los efectos que esto produjo en la subjetividad.

La armonía entre la cultura de las actividades espirituales y la de las actividades corporales [*Körper*], tal como la alcanzó el pueblo griego, no les fue dada a los judíos. Dentro de tal escisión, al menos se aferraron a lo más valioso (Freud, 1938-39 [1991, p. 112]).

Hay un elemento que consideramos central, Freud dice que “todos los progresos en la espiritualidad” implican “acrecentar el sentimiento de sí”. La cohesión del pueblo judío a partir de las *Sagradas Escrituras* y la espiritualidad permitió limitar la violencia.

⁵⁰ Las palabras entre paréntesis recto en alemán son extraídas de Freud, 1952, *Gesammelte Werke*.

Dios fue enaltecido a un estadio superior de la espiritualidad [...] Todos estos progresos en la espiritualidad tienen por resultado acrecentar el sentimiento de sí de la persona [...] Los judíos conservaron la orientación hacia intereses espirituales [...]. En lo sucesivo fueron la *Sagrada Escritura* y el empeño espiritual en torno de ella lo que mantuvo cohesionado al pueblo disperso. [...] La precedencia que durante unos dos mil años se otorgó a los empeños espirituales dentro de la vida del pueblo judío tuvo, desde luego, su efecto: ayudó a poner diques a la rudeza y la inclinación a la violencia [...] (Freud, 1938-39 [1991, p. 11]).

Continúa indicando que dicho progreso espiritual implicó ir contra la percepción sensorial a favor de los procesos intelectuales. De hecho, hay una evidente diferencia de nivel espiritual, pues mientras “una religión está muy próxima a fases primitivas”, la otra, “en un ímpetu de elevación ha subido hasta las alturas de una abstracción sublime”. Para Freud hay un progreso en la espiritualidad que implicó “un relegamiento de la sensualidad”.

El progreso en la espiritualidad consiste en decidirse uno contra la percepción sensorial directa en favor de los procesos intelectuales llamados superiores [...] en muchos progresos de lo espiritual (p. ej., el triunfo del derecho paterno) no se puede rastrear qué autoridad habría impartido el criterio según el cual algo debiera considerarse superior. [...] en el desarrollo de la humanidad lo sensual es avasallado poco a poco por lo espiritual [...] la espiritualidad misma es avasallada por el fenómeno emocional (Freud, 1938-39 [1991, p. 114]).

Entiende que la religión cristiana no mantuvo la altura de espiritualización hasta la cual se había elevado el judaísmo “durante los dos milenios siguientes habrían de significar una inhibición grave para el desarrollo espiritual” (Freud, 1938-39 [1991, p. 85]).

A diferencia de los ideales griegos, en los ideales judío y cristiano la belleza, por ejemplo, o la fuerza muscular, por envidiadas que sean, no proporcionan título alguno para la “grandeza”. Habrán de ser, entonces, cualidades espirituales, excelencias psíquicas e intelectuales (Freud, 1938-39 [1991, p. 109]).

Ese progreso espiritual implicó una renuncia de lo pulsional como manera de posibilitar “la elevación de la conciencia de sí”.

Para este gran espíritu, el universo no esconde problema alguno, porque él mismo ha creado todos sus dispositivos. [...] El espíritu divino, que es por otra parte el ideal de una perfecta ética, ha implantado en los seres humanos la noticia de ese ideal y al mismo tiempo el esfuerzo por igualar su ser a su ideal (Freud, 1938-39 [1991, p. 118]).

En un texto cercano en el tiempo, “¿Por qué la guerra?”, donde dialogan Einstein y Freud (1933 [1991 p. 198]) refiriéndose a la noción de “proceso cultural” dirá que el mismo se debe a la renuncia de lo pulsional y el fortalecimiento de lo espiritual:

Las dos características principales que allí se atribuyen a dicho proceso (tal como lo ilustra la religión de Moisés, derivada de Amenofis) son las mismas que aquí se mencionan: el fortalecimiento de la actividad espiritual y la renuncia de lo pulsional.

Freud quiere realizar una “historia del espíritu humano”. Ésta es observable en las “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (Freud, 1932-33 [1991]) donde le dedica varias conferencias a temas tales como “el ocultismo”, “la cosmovisión” y el pasaje del animismo a la religión, entre otros:

Sería muy valioso conocer lo que forzó el pasaje del animismo a la religión, pero bien pueden ustedes imaginarse cuánta oscuridad envuelve aún hoy a esas épocas primordiales de la historia evolutiva del espíritu humano [...] (Freud, 1932-33 [1991, p. 153]).

El interés por las relaciones entre la actividad anímica del individuo (neurosis, fantasía, sueño) con la cultura, la religión, el mito y los cuentos está desde muy temprano en Freud. A modo de muestra en el “Prólogo a Sándor Ferenczi, *Lélekelemzés: értekezések a pszichoanalízis köréből*”⁵¹ (Freud, 1910b [1991]) plantea dicho nexo:

La indagación psicoanalítica de las neurosis (diversas formas de nerviosidad por condicionamiento anímico) se ha empeñado en descubrir el nexo de estas perturbaciones con la vida pulsional, con los perjuicios que a esta infligen los reclamos de la cultura, con la actividad fantaseadora y onírica del individuo normal y con las creaciones del alma de los pueblos en la religión, el mito y los cuentos tradicionales (Freud, 1910b [1991, p. 229])

Allouch (2007) entiende que Freud realizó el recorrido de su libro sobre *Moisés* para construir una historia de la espiritualidad y no una pre-historia de las

⁵¹ El libro de Ferenczi tenía como título: *Estudio del alma: ensayos en el campo del psicoanálisis*.

religiones. Ese mismo gesto implicó otorgarle un lugar al psicoanálisis, su lugar en la historia de la espiritualidad.

Si “solamente” se tratara de una (pre) historia de las religiones, no se entendería cómo el psicoanálisis puede intervenir y ocupar un lugar allí, ni tampoco cómo podría ser que en el seno mismo de esa construcción freudiana el cristianismo “fuese un progreso desde el punto de vista de la historia religiosa”, mientras que la “religión cristiana no se mantuvo en el nivel de espiritualización [*Vergeistigung*] al cual el judaísmo se había elevado” (Allouch, 2007, p. 97).

Lacan reconocerá en Freud que el pasaje de la madre (reconocida por los sentidos) al padre (al cual no se le asigna certidumbre sensorial) es una victoria del espíritu o más bien de la vida espiritual:

Todavía creemos percibir en la *Orestíada* de Esquilo el eco de esa revolución. Pero ese pasaje de la madre al padre caracteriza además una victoria de la vida del espíritu [*Geistigkeit*] (Freud, 1938-39 [1991, p. 85]).

Entendemos que el trabajo sobre Moisés es el texto fundamental de Freud que da cuenta de su implicancia en la espiritualidad. Esa relación a la espiritualidad se observa, también, en su lugar de “maestro”. Freud y alguno de sus alumnos crearon una asociación de psicoanalistas, luego otros continuaron ese movimiento. Como señala Allouch (2011, p. 20) algunos lectores como Thomas Mann,

[...] habían sabido ver en Freud no solamente al analista, no solamente al sabio, sino igualmente al maestro espiritual. Freud

lo confirma: su última obra, su *Moisés*, quiere ser una historia del espíritu [*Geist*] (Allouch, 2011, p. 20).

4.2.1.2. El psicoanálisis es un “tratamiento desde el alma” y el psicoanalista es un “médico del alma”

Desde los comienzos, en el texto “Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)” Freud (1890 [1991, p. 115]) entiende que *psiqué* se traduce al alemán por *Seele* y que el “tratamiento psíquico” es igual a “tratamiento del alma”. Sin lugar a dudas está marcando una posición teórica que mantendrá hasta el final de su vida. Agrega:

Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión. «Tratamiento psíquico» quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. Un recurso de esa índole es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico. El lego hallará difícil concebir que unas perturbaciones patológicas del cuerpo y del alma puedan eliminarse mediante «meras» palabras del médico (Freud, 1890 [1991, p. 115]).

Plantea, entonces, algo novedoso, que el tratamiento psíquico no refiere a lo patológico del alma, sino que es un tratamiento “desde el alma”. Hay una gran sutileza en Freud al plantear que “los efectos” se realizarán “desde el alma”. Y, además, es con el lenguaje, con la palabra del médico que se logrará el efecto sobre lo anímico (*seelisch*), sobre las perturbaciones de lo anímico o del cuerpo. La palabra es el instrumento esencial y por medio de éste el médico producirá

los efectos buscados. Esta es la novedad freudiana, que dio lugar el surgimiento del psicoanálisis como tratamiento inédito.

En un trabajo muy temprano “Estudios sobre la histeria” (Breuer y Freud, 1893-95 [1991]) Freud utiliza el término “*Nervensystem*” (sistema nervioso) manteniendo todavía una relación con la neurología. Sin embargo, en 1925 cambiará dicho término por “*Seelenleben*” (vida anímica). En la “Introducción” de dicho texto, Strachey, señala que el cambio de *Nervensystem* por *Seelenleben* no produjo transformaciones conceptuales, no obstante podemos indicar que con el tiempo Freud se afianza cada vez más en su posición que implica alejarse de las ciencias de la naturaleza y comienza a desplegar sin tanto cuidado su teoría con términos e ideas sobre el alma y la espiritualidad.

Una corrección que Freud se sintió obligado a hacer treinta años después en la última oración del presente libro pone de relieve la inestabilidad de la posición que en materia de neurología aún trataba de mantener en 1895. En esta fecha había empleado el término «*Nervensystem*» {«sistema nervioso»}, que en 1925 cambió por «*Seelenleben*» {«vida anímica»}. Pero lo que parecía un cambio trascendental no afectó en lo más mínimo el significado de la oración. Ya en la época en que Freud escribió este trabajo, el viejo vocabulario neurológico no era más que una envoltura (Strachey, 1991, p. 19).

En las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (Freud, 1916-17 [1991]) hablando de “El carácter del psicoanálisis” va a señalar que el trabajo psicoanalítico ha estrechado lazos con “muchas ciencias del espíritu” y las describe: mitología, lingüística, religiones, psicología de los pueblos, etc.

A raíz del trabajo psicoanalítico se urden lazos con muchas otras ciencias del espíritu, cuyo estudio promete los más valiosos frutos; tanto con la mitología como con la lingüística,

con el folklore, con la psicología de los pueblos y con la doctrina de las religiones (Freud, 1916-17 [1991, p. 153]).

Es más, en los “Escritos breves” (Freud, 1919 [1991]) dirá que el psicoanálisis es una “ciencia del espíritu”. De hecho, en “las operaciones superiores del espíritu” era necesario investigar cuáles eran los nexos con la represión, las pulsiones, lo inconsciente. Para ello era necesario aplicar el psicoanálisis a las “diversas ciencias del espíritu”:

[...] en las operaciones superiores del espíritu humano debía ser posible pesquisar un nexo con esos factores discernidos en la patología: con la represión, con los empeños por dominar lo inconsciente, con las posibilidades de satisfacción de las pulsiones primitivas. Desde entonces fue una tentación irresistible, un imperativo científico, aplicar los métodos de indagación del psicoanálisis, muy lejos de su suelo materno, a las más diversas ciencias del espíritu (Freud, 1919 [1991, pp. 256-57])

En varias oportunidades dirá que el objetivo de psicoanálisis consiste en dar cuenta de lo inconsciente en la vida anímica o del alma. A modo de ejemplo, en las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” enfatiza: “[el psicoanálisis] No se propone ni alcanza otra cosa que descubrir lo inconsciente en la vida del alma” (Freud, 1916-17 [1991, p. 354]). Y, en “Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido” (Freud, 1922-23 [1991, p. 247]) señala que el psicoanálisis “tiene como preciso y limitado ámbito de trabajo el de ser ciencia de lo inconsciente en el alma”.

En el texto citado de 1890 dice que el psicoanalista es un “médico del alma”, de la misma manera lo nombra en el trabajo sobre Leonardo Da Vinci:

¿Acaso no parece llamada la hipnosis a satisfacer todas las necesidades del médico, en la medida en que quiere presentarse como «médico del alma» frente a los enfermos? (Freud (1890 [1991, p. 128)

Cuando la investigación del médico del alma, que suele contentarse con un frágil material humano, aborda a uno de los grandes de la humanidad, no lo hace obedeciendo a los motivos que tan a menudo los legos le atribuyen (Freud, 1910 [1991, p. 59]).

En “Presentación autobiográfica” (1925 [1991]) señala enfáticamente que el psicoanálisis es una “ciencia del alma”, y además, esta cita tiene el interés de mostrar que Freud consideraba que el psicoanálisis no era una ciencia auxiliar de la psicopatología, demarcación fundamental que le permite ubicarlo como “ciencia del alma”

[...] el psicoanálisis deja de ser una ciencia auxiliar de la psicopatología, y es más bien el esbozo de una ciencia del alma, nueva y más fundamental, que se vuelve indispensable también para entender lo normal (Freud, 1925 [1991, p. 44]).

Muy cercano en el tiempo, en “¿Pueden los legos ejercer el análisis?” (Freud, 1926 [1991]), dirá que el analista es un “curador de almas”, es decir *Seelensorger* y esa es su función. Ya hemos citado a Le Brun (2015) refiriéndose claramente a esta idea de Freud de ubicar al analista y al análisis como un *Seelensorg* (cuidado de las almas) y *Seelensorger* (pastor de almas). Dichas palabras designaban prácticas y funciones en la confluencia entre dirección espiritual y cura de almas en el campo religioso, y cuidado psicológico, en el campo terapéutico.

Al analista lego profesional no le resultará difícil ganarse el prestigio que merece como curador profano de almas. Mediante la fórmula «curador profano de almas» [*Seelensorger*] podría describirse acabadamente la función que el analista —médico o lego— debe cumplir frente al público (Freud, 1926 [1991, p. 239]).

Lo que de tal suerte cultivamos es cura de almas en el mejor sentido. [...] Sólo cuando cultivamos la cura analítica de almas [*Seelensorg*] ahondamos en la intelección de la vida anímica [*Seelenleben*] del ser humano [...] (Freud, 1926 [1991, p. 240]).

En “La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis” (Freud, 1913 [1991]) hay un pasaje muy importante ya que muestra cómo pensaba Freud las posibles relaciones entre el pastor del alma [*Seelensorger*]⁵², el educador y el psicoanalista. Si bien encuentra diferencias en las funciones, también entiende que hay equivalencias. No olvidemos que Freud, en su posición doctrinal y política, pugna por defender la posibilidad de ejercer el psicoanálisis a profesiones no médicas.

Uno tiende a creer que esa actividad psicoanalítica del educador —y del pastor de almas [*Seelensorger*], su equivalente en los países protestantes— no podría menos que producir inestimables frutos y a menudo volver superflua la actividad del médico. [...] Sólo cabe preguntar si el ejercicio del psicoanálisis no presupone una instrucción médica imposible de adquirir por el educador y el pastor de almas [*Seelensorger*], o

⁵² La expresión “pastores de almas” está también en la carta que le envía Paquet a Freud cuando le anuncia que recibirá el premio Goethe: “Con el método estricto de la ciencia natural, y al mismo tiempo en una osada interpretación de los símiles acuñados por los poetas, su labor investigadora se ha abierto una vía de acceso hacia las fuerzas pulsionales del alma [...] su psicología no sólo ha estimulado y enriquecido a la ciencia médica, sino también a las representaciones de artistas y pastores de almas [...]” (Freud, 1930 [1991, p. 206]).

si otras circunstancias no contrariarían el propósito de entregar la técnica psicoanalítica a manos no médicas. [...] El educador y el pastor de almas [*Seelensorger*] están obligados, por los reclamos de su profesión, a obrar con los mismos miramientos [...] [Freud, 1913 [1991, p. 352).

Y, en “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (Freud, 1914c [1991, p. 37]) entiende que es un mérito del pastor Pfister “haber abordado con encomiable entusiasmo esta aplicación del análisis sugiriéndola a pastores de almas [*Seelensorger*] y educadores”. Recordemos que Freud se carteó con dicho pastor durante muchos años y que ya había indicado en una carta que “el psicoanálisis no es menos religioso que religioso”. Con esto estamos planteando que la temática de la religión no dejó de ser una complicación en la teoría de Freud, y que ella obtuvo diferentes resultados en el transcurso de los años.

4.2.1.3. Del alma y el aparato anímico

La construcción teórica de aparato anímico en Freud fue realizada con el término *Seele* (alma) del cual derivó *seelisch* (anímico). Por su parte, aparato psíquico (*psychisch*) se conformó con el término *psiqué* del griego. Es decir que para Freud el psicoanálisis se emparenta con la *psiqué* griega y con el alma. Por tal motivo usa en forma indistinta *seelisch* y *psychisch*.

Entonces, durante todo el recorrido de la creación de la teoría psicoanalítica Freud va a realizar preguntas respecto de si el alma y el espíritu corresponden a las nociones de conciencia, preconsciente e inconsciente. También en la segunda teoría del aparato anímico relacionará el alma con las instancias yo, ello y superyó. Algunas referencias a modo de muestra.

En “La interpretación de los sueños” (Freud, 1900 [1991]) se pregunta respecto de la naturaleza del alma y si ésta es igual a la conciencia y va a mostrar, justamente a partir de su teoría del sueño, que el “alma es más amplia que la conciencia”:

El problema de la naturaleza del alma requiere, sin duda, una investigación preliminar para averiguar si conciencia y alma son idénticas. Justamente esa pregunta preliminar es respondida negativamente por el sueño, que muestra que el concepto de alma es más amplio que el de conciencia, de la misma manera que la fuerza gravitatoria de una estrella se extiende más allá del alcance de su luminosidad. [...] Es una verdad en la que nunca se insistirá bastante la de que conciencia y alma no son conceptos de igual extensión (Freud, 1900 [1991, p. 600]).

Ahora bien, en el mismo libro teoriza que “lo inconsciente” ocurre en dos sistemas (el inconsciente y el preconscious) y entiende que ese mismo mecanismo ocurre en el alma. Es decir que equipara alma con “lo psíquico inconsciente”. Es más, le llama “vida del alma” [*Leben der Seelen*] a la que contiene “deseos reprimidos”:

Lo nuevo que nos enseña el análisis de las formaciones psicopatológicas y ya su primer eslabón, el sueño, consiste en que lo inconsciente —por ende, lo psíquico— ocurre como función de dos sistemas separados y eso ya sucede dentro de la vida normal del alma (Freud, 1900 [1991, p. 602]).

La vida del alma [*Leben der Seelen*] dispone también de deseos cuyo cumplimiento provoca displacer. Esto parece una contradicción, pero se aclara invocando la existencia de dos instancias psíquicas y la censura establecida entre ellas. Como ya tenemos sabido, en la vida del alma existen deseos reprimidos que pertenecen al primer sistema y a cuyo cumplimiento el segundo se resiste (Freud, 1900 [1991, p. 247]).

En una de las “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en particular “Doctrina general de las neurosis” (en el apartado “Psicoanálisis y psiquiatría”) (Freud, 1916-17 [1991]) encontramos un enunciado de gran importancia, por un lado, Freud desmarca el psicoanálisis de la psiquiatría y, por otro lado, realiza una comparación entre la prohibición de disecar cadáveres en otros tiempos con la prohibición de “ejercer el psicoanálisis para averiguar la fábrica interna de la vida del alma”. Es más, conocer “los procesos de la vida del alma” implica conocer “los procesos inconscientes”.

Como saben, la anatomía es hoy para nosotros la base de una medicina científica, pero hubo un tiempo en que estaba tan prohibido disecar cadáveres humanos para averiguar la constitución interna del cuerpo como lo parece hoy ejercer el psicoanálisis para averiguar la fábrica interna de la vida del alma. Y previsiblemente, en una época no muy lejana comprenderemos que no es posible una psiquiatría profundizada en sentido científico sin un buen conocimiento de los procesos de la vida del alma que van por lo profundo, de los procesos inconscientes (Freud, 1916-17 [1981, p. 233]).

En la misma conferencia, continúa dando cuenta de las críticas que ha recibido el psicoanálisis por poner en relieve “lo inconsciente dentro de la vida del alma”. Es más el psicoanálisis, que ha generado la “tercera herida narcisista a la humanidad”, ha demostrado que el “yo no es amo en su propia casa” y que se ha dedicado a estudiar aquello que ocurre “inconscientemente en el alma”:

Ahora bien, al poner así de relieve lo inconsciente dentro de la vida del alma, hemos convocado a los más malignos espíritus de la crítica en contra del psicoanálisis (Freud, 1916-17 [1981, p. 260]).

Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconscientemente en su alma (Freud, 1916-17 [1981, p. 261]).

En “El yo y el ello” (Freud, 1923 [1991]), texto fundamental para la segunda teoría del aparato anímico, Freud intentará articular su primera teoría con esta segunda y allí, también, entiende que “la esencia del alma” [*Wesen der Seelen*] debe ser articulada con las tres instancias (ello, yo y superyó):

Si nuestra articulación de la esencia del alma [*Wesen der Seelen*] en un ello, un yo y un superyó significa un progreso en nuestra intelección, es preciso que demuestre ser también un medio para la comprensión más honda y la mejor descripción de los vínculos dinámicos presentes en la vida anímica (Freud, 1923 [1991, p. 41]).

4.2.1.4. Del alma y las formaciones de compromiso (sueño, chiste, lapsus, síntoma)

Entrevemos cuan acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño «sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo»; ello nos mueve a esperar que mediante el análisis de los sueños habremos de obtener el conocimiento de la herencia arcaica del hombre, lo que hay de innato en su alma. Parece que sueño y neurosis han conservado para nosotros de la antigüedad del alma más

de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto rango entre las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad (Freud, 1900 [1991, p. 31]).

Sin lugar a dudas, el sueño, “vía regia hacia el inconsciente”, no podía dejar de estar en primerísimo lugar para dar cuenta de las relaciones entre éste y el alma. Principalmente en “La interpretación de los sueños” (Freud, 1900 [1991]) los pasajes son muy abundantes, van desde la formación del sueño, pasando por el lugar de los deseos inconscientes, el lugar del alma en el dormir, e incluso dice que “en el sueño el espíritu es un autómeta espiritual”.

La anticipación en el pensamiento, la formación de designios, el proyecto de soluciones que después pueden realizarse en la vida de vigilia, todo ello y muchas otras cosas más son operaciones de la actividad inconsciente y preconscious del espíritu que, en calidad de «restos diurnos», se prosiguen en el estado del dormir y después pueden conjugarse con un deseo inconsciente para formar un sueño [...] (Freud, 1900 [1991, p. 571]).

Aquí el alma no se duerme, su aparato permanece intacto, pero, puesta en las condiciones del estado del dormir, que divergen de la vigilia, su funcionamiento normal tiene que arrojar otros resultados que en esta última. [...] El dormir se extiende por el alma toda, y no la hace meramente amurallarse contra el mundo exterior [...] (Freud, 1900 [1991, pp. 98-99]).

El sueño es la anarquía psíquica afectiva y mental, es el juego de las funciones libradas a sí mismas y ejerciéndose sin control

y sin meta; en el sueño [*Träum*] el espíritu [*Geist*] es un autómata espiritual [*geistige*] (Freud, 1900 [1991, pp. 98-99]).

En “Psicopatología de la vida cotidiana” (Freud, 1901 [1991]) y en “El chiste y su relación con lo inconsciente” (Freud, 1905 [1991]) también se presenta el alma como sinónimo de psiquismo y el chiste y lo cómico como “espiritual”. A modo de muestra:

[...] agregaré un ejemplo en que se echa de ver a qué profundidades del alma puede llevarnos la persecución de un desliz en el habla (Freud, 1901 [1991, p. 103]).

El resorte que pulsiona a la producción de chistes [*Witz*] inocentes es, no rara vez, el esfuerzo {*Drang*} ambicioso de hacer gala de espíritu [*Geist*], de ponerse en la escena, pulsión [*Triebe*] esta que debe ser equiparada a la exhibición en el ámbito sexual (Freud, 1905 [1991, p. 136]).

Quien esté «sintonizado» en la pulla indecente no podrá derivar placer alguno de unos espirituales chistes [*geistige Witzen*] desnudadores [...] (Freud, 1905 [1991, p. 144]).

Es evidente que lo cómico descubierto en las propiedades espirituales [*geistige*] y anímicas [*seelisch*] de otro vuelve a ser resultado de una comparación entre él y mi yo [...] (Freud, 1905 [1991, p. 185]).

En el texto “Sobre el psicoanálisis «silvestre»” (Freud, 1910 [1991]) dice que “lo inconsciente reprimido en el alma humana” puede dar lugar a placer y con ese material es posible formar un chiste:

En mi estudio sobre el chiste [...] expuse que el descubrimiento de lo inconsciente de ordinario reprimido en el alma humana puede, bajo ciertas reservas, convertirse en una fuente de placer y, de esa manera, en una técnica de la formación de chistes (Freud, 1910 [1991, 224]).

Finalmente, el síntoma, también resulta relacionado con el alma, daremos un solo ejemplo. En las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (Freud, 1916-17 [1991]) hablando de la represión explica que tanto la formación del sueño como los “síntomas neuróticos” deben ser considerados como parte de la “vida normal del alma”:

Aquel supuesto sobre la estructura del aparato anímico [*seelisch*] que nos permita comprender en una unidad la formación del sueño y la de los síntomas neuróticos tiene un derecho incontrastable a que se lo tome en cuenta también respecto de la vida normal del alma (Freud, 1916-17 [1991, 272]).

4.2.1.5. Del alma y la construcción teórica del psicoanálisis

4.2.1.5.1. La espiritualidad en la histeria y en la neurosis obsesiva

En sus trabajos sobre la histeria y la neurosis obsesiva Freud dejará sentado que en todos los casos se trata de “enfermedades del espíritu” [*Geistenkrankheit*] o de “trastornos del espíritu” [*Geistesstörung*] y no de “enfermedades o trastornos de la mente”.

Incluso Lacan en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1958 [1985, p. 605] nos recuerda que Freud califica a la bella carnicera de “espiritual” y en general a la histeria de espiritual.

Pues ese deseo de nuestra espiritual histérica (es Freud quien la califica así), me refiero a su deseo despierto, su deseo de caviar, es un deseo de mujer colmada y que precisamente no quiere serlo (Lacan, 1958 [1985, p. 605.)

Alcanza con leer los “Estudios sobre la histeria” (Breuer y Freud, 1985) y se verá la cantidad de veces en las que el término espiritual está referido a la histeria. A modo de muestras, en los “Historiales clínicos” se despliega la espiritualidad en Anna O, Emmy von N., Elisabeth von R.

[...] su poderoso intelecto habría podido recibir un sólido alimento espiritual y lo requería [...]. Esta muchacha de desbordante vitalidad espiritual llevaba una vida en extremo monótona [...]. Mientras todos la creían presente, revivía en su espíritu unos cuentos [...] (Breuer y Freud, 1895 [1991, pp. 47-48]).

Era en extremo llamativa esa oposición entre la enferma diurna enajenada, asediada por alucinaciones, y la muchacha con plena claridad espiritual por las noches (Breuer y Freud, 1895 [1991, p. 52]).

El excedente de movilidad {*Regsamkeit*} y de energía psíquicas no empleado en la monótona vida familiar y sin correspondiente en un trabajo espiritual, sobrante que se aligera en el continuado y progresivo trabajar de la fantasía [...] (Breuer y Freud, 1895 [1991, p. 65]).

Sólo durante esa estada de varios días en su casa conocí todo el círculo de sus obligaciones, sus tareas e intereses espirituales (Breuer y Freud, 1895 [1991, p. 103]).

A pesar de estos rasgos de limitación, su conducta psíquica en el sonambulismo impresionaba en su conjunto como despliegue desinhibido de su fuerza espiritual [...] (Breuer y Freud, 1895 [1991, p. 116]).

En la misma medida en que la muchacha obtenía incitación intelectual de ese trato, no se le escapaba al padre que su constitución espiritual se distanciaba de la que la gente gusta ver realizada en una joven [...] (Breuer y Freud, 1895 [1991, p. 155]).

En Anna, Emmy y Elisabeth con espiritual se refiere, fundamentalmente, a “alguien que tiene espíritu”, que dependen del “genio”, la “agudeza”. Esa manera será puesta en evidencia por Freud en su texto sobre el chiste y muy

posteriormente en los tres ensayos sobre *Moisés*. Luego veremos que Lacan se detendrá en este recurso por las posibilidades que le otorga la lengua francesa.

Por su parte la neurosis obsesiva no es menos espiritual que la histeria. Al leer los historiales que Freud denominó “El hombre de los lobos” (Freud, 1918 [1991]) y “El hombre de las ratas” (Freud, 1909 [1991]) se encuentran los rasgos ceremoniales y el síntoma como “íntegramente espiritual”.

Cierto día se le ocurrió, sin ocasionamiento alguno: «Juro dejarlo por la salvación de mi alma». Si bien no concedió valor alguno a ese juramento, del que se rió a causa de su rara solemnidad, lo dejó por ese tiempo. Unos años después, en la época en que murió la abuela de su dama y él quería viajar hasta allí [*hinreisen*], su madre manifestó: «Por mi alma, no viajarás». La semejanza de este juramento le dio que pensar, se reprochó poner en peligro la salvación del alma de su madre, se instó a no ser más cobarde para sí de lo que era para otros, y a recomenzar con el onanismo si persistía en el propósito de viajar a donde estaba la dama. [...] Son realmente los recuerdos de él, y la razón olvidada es que la hermana le dijo una vez que, siendo niños, hablaban de la muerte: «Por mi alma, si tú mueres, yo me mato» (Freud, 1909 [1991, pp. 205-207]).

En “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (Freud, 1909 [1991]) el “espiritual obsesivo” fantasea con su padre muerto e incluso

También su fantasía jugaba con el padre, de suerte que a menudo, cuando golpeaban a la puerta, pensaba: «Ahora viene mi padre». Cuando entraba en una habitación esperaba hallar ahí al padre, y por más que nunca olvidara el hecho de la muerte, la expectativa de esa aparición fantasmal no tenía para él nada de terrorífico, sino que era algo en extremo deseado (Freud, 1909 [1991, p. 139]).

Comenta que con su paciente llegaron a la conclusión de que en “muchas configuraciones de sus delirios obsesivos las ratas significaban también hijos”. Fue visitando la tumba de su padre que vio un animal que imaginó era una rata y supuso que venía de la tumba de su padre y que “acababa de darse un banquete con su cadáver”. Agrega, además, que a esta obsesión se le agregó el cuento “La Damsela de las Ratas”, de *Pequeño Eyolf*, de Ibsen. Freud aclara en una nota al pie que “La Damsela de las Ratas”, de Ibsen, está tomada sin duda del legendario flautista de Hamelín” quien primero atrajo a las ratas al agua y luego a los niños de la ciudad con los mismos encantos. Y culmina diciendo que:

En las sagas, las ratas no aparecen tanto como un animal asqueroso, sino ominoso, se diría ctónico, y se las emplea para figurar el alma de los muertos (Freud, 1909 [1991, 169]).

Serguei (“De la historia de una neurosis obsesiva”, Freud, 1918 [1991]) recuerda que, cuando tenía seis años, debía inspirar y expirar fuertemente sin poder dejar de hacerlo. Debía “inspirar el espíritu santo” [*das heiligen Geist*] y “expirar los malos espíritus” [*die bösen Geister*]. Estas operaciones le funcionaban como un exorcismo. Además, para Freud el aliento [*Hauch*] es sinónimo de espíritu [*Geist*], apoyado en la etimología, el espíritu es “la vida exhalada por la boca”.

Cada vez que se persignaba debía inspirar profundamente o soltar el aire con fuerza. En su idioma, «aliento» equivale a «espíritu». Ese era entonces el papel del Espíritu Santo. Debía «inspirar» el Espíritu Santo, o «expirar» los malos espíritus de que tenía noticia por haber escuchado y leído. A esos malos espíritus atribuía también los pensamientos blasfemos que lo forzaron a imponerse tantas penitencias. Estaba constreñido a soltar el aliento cuando veía pordioseros, tullidos, gente horrible,

miserable; y no sabía cómo relacionar esta compulsión con los espíritus. [...] Por obra de la represión ese respirar devino el espíritu maligno [...] La desautorización de estos malos espíritus correspondía a un rasgo inequívocamente ascético que se exteriorizaba también en otras reacciones. Cuando escuchó decir que cierta vez Cristo había encerrado espíritus malignos en unas marranas que luego se precipitaron a un abismo, se acordó de que su hermana, siendo muy pequeña y antes que él tuviera recuerdo, había caído rodando a la playa por las peñas de la barranca. Entonces, también ella era un espíritu maligno y una marrana [...] (Freud, 1918 [1991, pp. 63-64]).

4.2.1.5.2. De los términos conceptuales del psicoanálisis en relación a la espiritualidad y el alma

Los diferentes conceptos del psicoanálisis se ven claramente entrelazados al alma o al espíritu. En los “Trabajos sobre metapsicología” obtenemos varios ejemplos, en la pulsión, la represión y el inconsciente. Nótese que Freud habla de “perturbaciones del alma” y no de “perturbaciones de la mente”, esto refiere a que Freud quiso hacer que el psicoanálisis no quede en manos de la neurología ni de la psiquiatría. Por lo tanto, “la exploración psicoanalítica de las perturbaciones del alma sigue siendo la fuente principal de nuestro conocimiento” dice Freud (1915b [1991, p. 121).

La pulsión en Freud, resulta un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático “como un representante *{Repräsentant}* psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma” (Freud, 1915b [1991, p. 117). El proceso causal constitutivo de la pulsión no puede realizarse si no es por intermedio del alma.

Ahora hemos obtenido material para distinguir entre estímulos pulsionales y otros estímulos (fisiológicos) que influyen sobre el

alma. En primer lugar: El estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo. Por eso también opera diversamente sobre el alma y se requieren diferentes acciones para eliminarlo (Freud, 1915b [1991, p. 114]).

Puesto que el estudio de la vida pulsional a partir de la conciencia ofrece dificultades apenas superables, la exploración psicoanalítica de las perturbaciones del alma sigue siendo la fuente principal de nuestro conocimiento (Freud, 1915b [1991, p. 121]).

Más adelante en “Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido” (Freud, 1922-1923 [1991, p. 240]) entiende que “la vida del alma” debe llamarse “libido”:

La pulsión sexual, cuya exteriorización dinámica en la vida del alma ha de llamarse «libido», está compuesta por pulsiones parciales en las que puede volver a descomponerse, y que sólo poco a poco se unifican en organizaciones definidas.

En “Más allá del principio de placer” (Freud, 1920 [1991, p. 44]) también en relación a la pulsión explicitará lo que entiende por “pulsión de perfeccionamiento” y cómo ella está relacionada con “la sublimación ética” y el “rendimiento espiritual”:

A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética [...]

Es indudable que alma y pulsión están íntimamente relacionadas. De hecho, Etcheverry afirma, respecto de estos conceptos en la teoría de Freud, que “no hay nada en el alma que no sea fruto de la cooperación o la acción contraria de las pulsiones primordiales” (Etcheverry, 1991, p. 118). Es más, Freud “introduce las pulsiones primordiales en el análisis estructural del alma” (Etcheverry, 1991, p. 116).

Como ya vimos, en la construcción teórica del aparato psíquico [*psychische*] o anímico [*seelisch*] el alma y el espíritu están presente, por lo tanto la represión no podía estar por fuera. En el texto metapsicológico “La represión” (Freud, 1915 [1991]) explica dicho concepto como un mecanismo de defensa que actúa luego de establecida la actividad consciente separada de la inconsciente.

La represión no es un mecanismo de defensa presente desde el origen; no puede engendrarse antes que se haya establecido una separación nítida entre actividad consciente y actividad inconsciente del alma (Freud, 1915 [1991, p. 142).

Por su parte, en el texto “Lo inconsciente” (Freud, 1915d [1991]) aclara que los sistemas conciencia e inconsciente son actividades del alma.

En efecto, a la psicología con mucha frecuencia se le escurriría el alma de las manos si pretendiera no considerar sus estados inconscientes (Freud, 1915d [1991, p. 203).

La cita que sigue, además de dar cuenta del vínculo que le otorga Freud al cerebro en su teoría, vuelve a insistir en que los sistemas conciencia e

inconsciente son funciones del alma. Freud dice enfáticamente que cualquier intento de localización de dichos sistemas en el cerebro es un fracaso.

Es un resultado inmovible de la investigación científica que la actividad del alma se liga con la función del cerebro como no lo hace con ningún otro órgano. [...] Pero han fracasado de raíz todos los intentos de colegir desde ahí una localización de los procesos anímicos, todos los esfuerzos por imaginar las representaciones almacenadas en células nerviosas y la circulación de las excitaciones por los haces de los nervios. El mismo destino correría una doctrina que pretendiera individualizar el lugar anatómico del sistema Ce (la actividad conciente del alma) en la corteza cerebral, por ejemplo, y situar los procesos inconscientes en las zonas subcorticales del cerebro (Freud, 1915d [1991, p. 170).

En las “Conferencias” de 1916-17, también nos da un material condesado de su vínculo teórico con el alma. Allí, encontramos afirmaciones tales como: “la meta final de la actividad del alma consiste en impedir el displacer”, “la fantasía es una actividad del espíritu”, “la formación del sueño y del síntoma tienen que ser ubicados en la vida normal del alma”, “el alma tiene otros intereses además de las pulsiones sexuales”, entre otras.

La meta final de la actividad del alma, que en lo cualitativo puede describirse como aspiración a la ganancia de placer y a la evitación de displacer, se plantea, para la consideración económica, como la tarea de domeñar los volúmenes de excitación (masas de estímulo) que operan en el interior del aparato anímico y de impedir su estasis generadora de displacer (Freud, 1916-17 [1991, p. 342]).

[La fantasía] Como a ustedes les consta, goza de universal estima, sin que se esté en claro acerca de su posición dentro de la vida del alma (Freud, 1916-17 [1991, p. 338]).

La creación del reino de la fantasía dentro del alma halla su cabal correspondiente en la institución de «parques naturales», de «reservas», allí donde los reclamos de la agricultura, el comercio y la industria amenazan alterar velozmente la faz originaria de la Tierra hasta volverla irreconocible. [...] Una reserva así, sustraída del principio de realidad, es también en el alma el reino de la fantasía (Freud, 1916-17 [1991, p. 339]).

Las cosas que hemos elucidado en último término nos fuerzan a considerar con mayor detenimiento la génesis y la importancia de aquella actividad del espíritu llamada «fantasía» (Freud, 1916-17 [1991, p. 339]).

Aquel supuesto sobre la estructura del aparato anímico que nos permita comprender en una unidad la formación del sueño y la de los síntomas neuróticos tiene un derecho incontrastable a que se lo tome en cuenta también respecto de la vida normal del alma (Freud, 1916-17 [1991, p. 272]).

Con harta frecuencia, cuando el psicoanálisis pretendió que un acontecer anímico era la operación de las pulsiones sexuales, se le arguyó, a manera de enconada defensa, que el hombre no consiste sólo en sexualidad, que en la vida del alma hay otros intereses y pulsiones además de los sexuales [...] (Freud, 1916-17 [1991, p. 319]).

4.2.1.6. Del alma y la espiritualidad en la transferencia, la locura y la muerte

En este apartado apenas esbozaremos algunos elementos que muestran el lugar de importancia que tiene la transferencia (amor), la locura y la muerte en la espiritualidad freudiana. En la segunda parte de esta tesis haremos una lectura más detenida.

En “Fragmento de análisis de un caso de histeria” (1901-1905 [1991, p. 102]) dice que “la cura psicoanalítica no crea la transferencia; meramente la revela, como a tantas otras cosas ocultas en la vida del alma”. En las “Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1909-1910b [1991, p. 10]) entiende que la “cura de conversación” es similar a una “limpieza de chimenea” que elimina las “perturbaciones anímicas”:

Pronto se descubrió como por azar que mediante ese deshollinamiento del alma podía obtenerse algo más que una eliminación pasajera de perturbaciones anímicas [*seelisch*] siempre recurrentes. (1909-1910b [1991, p. 10]).

En “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia” (1914-1915 [1991]), declara que la transferencia es amor y cuando ella se despliega el analista no debe “sofocar lo pulsional”:

Exhortar a la paciente, tan pronto como ella ha confesado su transferencia de amor, a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación, no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido. Sería lo mismo que hacer subir un espíritu del mundo subterráneo, con ingeniosos conjuros, para enviarlo de nuevo ahí abajo sin inquirirle nada (Freud, 1914-1915 [1991, p. 167]).

Como es bien sabido Freud leyó las *Memorias* de Schreber y le dedicó el trabajo “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente” (Freud, 1911 [1991]). Este material es uno de los escritos centrales de Freud respecto de la espiritualidad. En primer lugar define a Schreber como “un espiritual paranoico”, por otra parte, entiende que Schreber realizó un sistema “teológico-psicológico”, que en su escritura abundan elementos de espiritualidad y que su emasculación le permitirá obtener sus “hijos de espíritu”:

Una feliz contingencia —que la atención de otros colaboradores de ese mismo número de la revista se haya dirigido a la autobiografía de Schreber— permite colegir cuánto se puede extraer todavía de la riqueza simbólica de las fantasías e ideas delirantes de este espiritual paranoico (Freud, 1911 [1991, p. 74]).

En todas las piezas de la teoría sorprende la notable mestura de vulgaridades y rasgos espirituales, de elementos trillados unos, y otros originales. [...] cada nervio del entendimiento representa a toda la individualidad espiritual del ser humano [...] (Freud, 1911 [1991, p. 21]).

[...] el posterior delirio, pospuesto de continuo al futuro, según el cual por su emasculación el mundo se poblaría «de hombres nuevos de espíritu schreberiano» [...], estaba destinado a remediar su falta de hijos. Si los «hombres pequeños» que el propio Schreber halla tan enigmáticos son hijos, nos resulta bien comprensible que se reunieran sobre su cabeza en gran número [...]; son, realmente, los «hijos de su espíritu» [...] (Freud, 1911 [1991, p. 54]).

Lee en Schreber y resalta que su locura está en relación con su “quiebre espiritual” y sobre un “suelo religioso”. Como veremos más adelante, Lacan también hará hincapié en este rasgo.

«Decisiva para mi quiebra espiritual fue sobre todo una noche en la que tuve unas poluciones en número insólito (como media docena en la misma noche)» (Cita de Schreber en: Freud, 1911 [1991, p. 54]).

Si se abarcan panorámicamente las artificiosas construcciones que el delirio de Schreber edifica sobre suelo religioso (la jerarquía divina, las almas probadas, los vestíbulos del cielo, el Dios inferior y el superior), se puede medir, en inferencia retrospectiva, cuán grande riqueza de sublimaciones se ha arruinado por la catástrofe del desasimiento general de la libido. (Freud, 1911 [1991, p. 68]).

En Schreber existe todo un sistema teológico y explicativo del alma y su relación con la muerte. Freud hará énfasis en ese lugar: “La bienaventuranza es para Schreber, por cierto, «la vida en el más allá» a que es elevada el alma humana mediante la purgación tras la muerte (Freud, 1911 [1991, p. 28]).

Respecto de la muerte (agreguemos el duelo) en relación a la espiritualidad y al alma nos encontramos con varios trabajos de Freud que muestran su posición al respecto. Podemos resaltar “Duelo y melancolía” (Freud, 1917 [1991]), “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915c [1991]) y, fundamentalmente, “Tótem y Tabú” (Freud, 1912-1913 [1991]).

En “Duelo y melancolía” (1917 [1991]) encontramos un pasaje muy importante en el cual Freud, al no poder lograr explicar la “naturaleza económica del dolor”, tanto “corporal” (*korporal*) como “su análogo, anímico” (*seelisch*) se detiene en su desarrollo teórico sobre el duelo y la melancolía. Entiende que no puede continuar teorizando dado los “intrincados problemas del alma”.

Sabemos ya que la íntima trabazón en que se encuentran los intrincados problemas del alma nos fuerza a interrumpir, inconclusa, cada investigación, hasta que los resultados de otra puedan venir en su ayuda (Freud, 1917 [1991, p. 255]).

En “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915c) hallamos un pasaje sobre “los desarrollos del alma”, allí dice que dichos desarrollos “poseen una peculiaridad que no se encuentra en ningún otro proceso de desarrollo” (Freud, 1915c [1991, p. 286]). Más adelante, en el capítulo “Nuestra actitud antes la muerte” da una explicación de cómo surgió la idea de un alma separada del cuerpo en la historia de la humanidad, ésta se produce, precisamente, ante la muerte. Es más, “frente al cadáver de la persona amada” surgieron “la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad, la conciencia de culpa y preceptos éticos” (Freud, 1915c [1991, [1991, p. 296])).

Las alteraciones [físicas] del muerto le sugirieron la descomposición del individuo en un cuerpo y un alma (originariamente fueron varias); de esa manera, su ilación de pensamientos iba paralela al proceso de disgregación que la muerte introducía. [...] Recordemos lo que el alma de Aquiles respondió a Odiseo (Freud, 1915c [1991, p. 295]).

“...antes, cuando vivías {le dice Odiseo al alma de Aquiles}, los argivos te honrábamos como a una deidad, y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquiles, no debe entristecerte que estés muerto”. Así le dije, y me contestó enseguida: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría vivir aquí en la tierra y servir como labrador a otro, a algún hombre indigente de pocos recursos, antes que reinar sobre todos los muertos” (Odisea, XI, 484-91).

Y era consecuente con ello que después se prolongara la vida hacia el pasado, se imaginaran las existencias anteriores, la trasmigración del alma y la reencarnación, todo con el propósito de arrebatar a la muerte su significado de canceladora de la vida. [...] Frente al cadáver de la persona amada no sólo nacieron la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad y una potente raíz de la humana conciencia de culpa, sino los primeros preceptos éticos (Freud, 1915c [1991, p. 296]).

Dichas mociones éticas, como el “carácter imperativo de la prohibición de matar”, resultan necesarias, según Freud, porque “el alma lo anhela”, es decir el inconsciente:

Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo [...] Lo que llamamos nuestro «inconsciente» (los estratos más profundos de nuestra alma, compuestos por mociones pulsionales) no conoce absolutamente nada negativo [...] (Freud, 1915c [1991, p. 297]).

Es importante indicar que dos décadas antes de la escritura de “Moisés y la religión monoteísta”, Freud (1912-13 [1991]) ya había escrito “Tótem y Tabú”. Ese texto adelantaba su concepción espiritual. Hay un recorrido por el sentimiento religioso del hombre, por el miedo a la muerte y una construcción sobre el lugar del alma.

En su sentido estricto, «animismo» es la doctrina de las representaciones sobre las almas, y en su sentido lato, la de los seres espirituales en general. [...] Pueblan el universo con un sinnúmero de seres espirituales bien o mal intencionados hacia ellos; atribuyen a estos espíritus y demonios la causación de los procesos naturales, y consideran que no sólo los animales y

plantas, sino las cosas inertes del universo, están animadas por ellos. Una tercera pieza, y acaso la más importante, de esta «filosofía de la naturaleza» primitiva nos parece mucho menos llamativa porque nosotros mismos no estamos todavía lo bastante distanciados de ella, a pesar de que hemos limitado en mucho la existencia de los espíritus y hoy explicamos los procesos naturales mediante el supuesto de unas fuerzas físicas impersonales. Es esta; los primitivos creen en parecida «animación» también respecto del individuo humano. Las personas poseen almas que pueden abandonar su morada y mudarse a otros seres humanos; estas almas son las portadoras de las actividades espirituales, y en cierto grado son independientes de los «cuerpos». Originariamente, las almas eran representadas como muy semejantes a los individuos, y sólo en el curso de un largo desarrollo perdieron los caracteres de lo material hasta llegar a un alto grado de «espiritualización» (Freud, 1912-13 [1991, p. 79-80]).

Incluso, como indica Etcheverry en “Sobre la versión castellana”, Freud se sirve del mito para buscar la correspondencia con el alma:

Freud ha descubierto la dimensión del mito. Ahí, en los mitos de los pueblos, tenemos los documentos del alma misma, por así decir en negativo. Es el alma quien se siente oscuramente y se proyecta al espacio y al tiempo de la cultura, sin saber, desde luego, que lo hace. En la escena grandiosa del mito son las fuerzas del alma las que actúan. Será lícito, en lo sucesivo, estudiar el microcosmos del alma en el macrocosmos figurado en el mito, buscar correspondencias entre ambos (Etcheverry, 1991, pp. 28-29).

Freud estaba interesado en rastrear los orígenes totémicos y el animismo porque consideraba que allí encontraría la construcción estructural de la *psiqué*.

Además entiende que la concepción sobre las almas es “resultado de la angustia ante la muerte”.

Por eso estamos preparados para descubrir que el hombre primitivo trasladara al mundo exterior constelaciones estructurales de su propia psique, y por otra parte ello nos autoriza a intentar el retraslado al alma humana de aquello que el animismo enseña acerca de la naturaleza de las cosas (Freud, 1912-13 [1991, p. 94]).

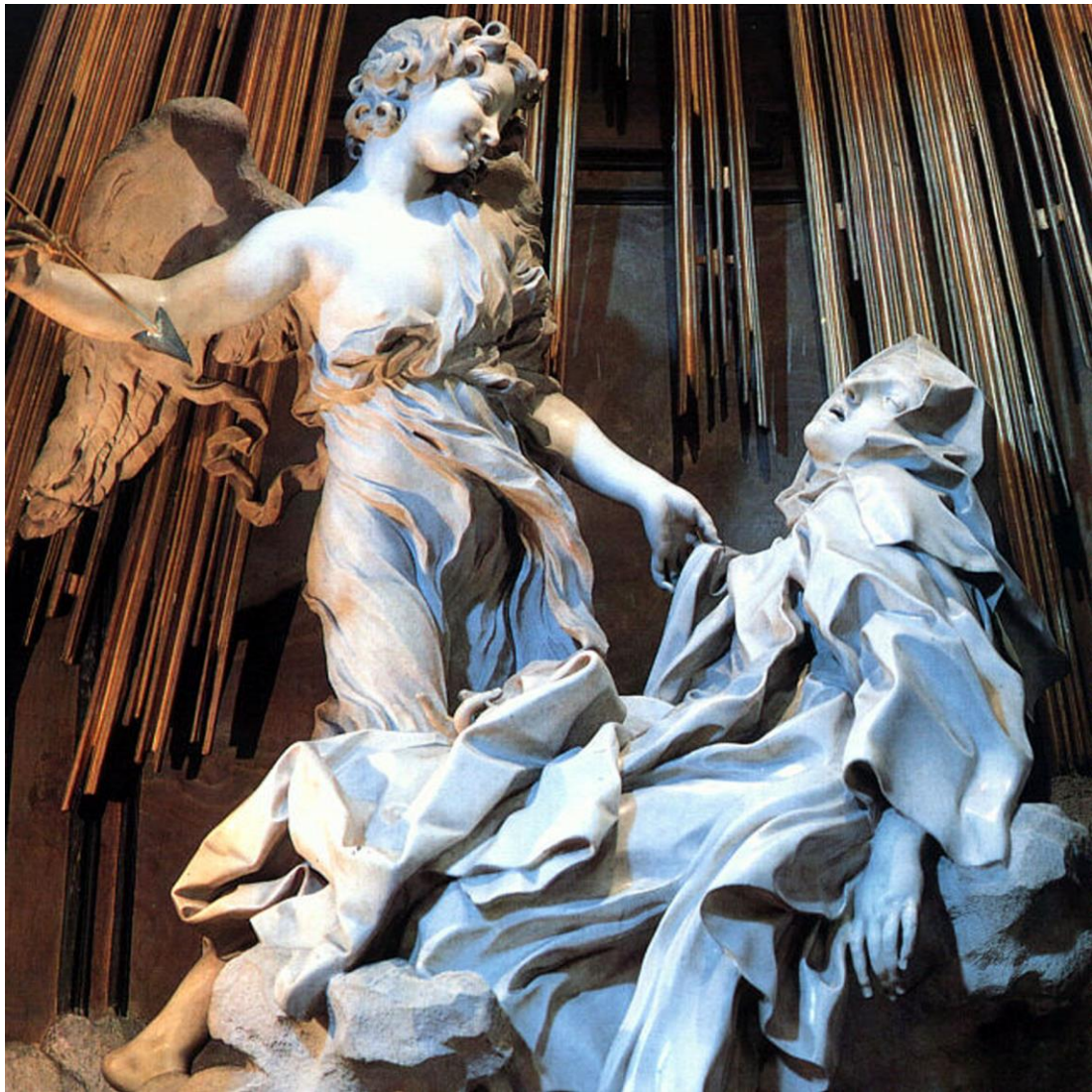
Si osamos sacar ulterior partido de nuestras premisas, podemos preguntar qué pieza esencial de nuestra estructura psicológica es la que halla su espejamiento y su retorno en la creación proyectiva de las almas y los espíritus. Pues bien; es difícil poner en entredicho que la representación primitiva del alma, por más que todavía diverja del alma posterior totalmente inmaterial, coincide empero con esta en lo esencial [...] (Freud, 1912-13 [1991, p. 96]).

Para Freud, el animismo es “la doctrina de las representaciones sobre las almas, y en su sentido lato, la de los seres espirituales en general”. Además, la formación de las “representaciones sobre el alma” y de la “creencia en los demonios”, características ambas del animismo, “se reconduce a la impresión que la muerte produce en el hombre”. Es más, el alma animista reúne en su interior aspectos de la actividad anímica consciente e inconsciente.

Las personas poseen almas que pueden abandonar su morada y mudarse a otros seres humanos; estas almas son las portadoras de las actividades espirituales, y en cierto grado son independientes de los «cuerpos». Originariamente, las almas eran representadas como muy semejantes a los individuos, y

sólo en el curso de un largo desarrollo perdieron los caracteres de lo material hasta llegar a un alto grado de «espiritualización» (Freud, 1912-13 [1991, pp. 79-80]).

4.3. Sobre el lugar de la espiritualidad y el alma en Jacques Lacan



“El éxtasis de Santa Teresa” (Bernini, 1651, Iglesia Santa María de la Victoria, Roma)

Hemos realizado un rastreo sobre las apariciones significativas de las nociones de alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Escritos*, *Otros Escritos* y los *Seminarios* de Jacques Lacan.

Para los *Escritos* (Lacan, 1966 [1985]) nos basamos en la versión publicada por Siglo XXI, traducida por Tomás Segovia con la colaboración de Juan David Nasio y para los *Otros Escritos* (Lacan, 2001 [2012]) utilizamos la versión de Paidós, con la traducción de Graciela Esperanza, y otros. Toda vez

que fue necesario consultamos las versiones de los *Écrits* (Lacan, 1966 [2007]) y *Autres Écrits* (Lacan, 2001) publicada por Seuil.

Utilizamos más de una versión de los seminarios, hemos preferido las versiones críticas de Ricardo E. Rodríguez Ponte de la E.F.B.A. y cuando no había dicha versión crítica recurrimos a la versión de J-A. Miller publicada por Paidós, denominada *El Seminario de Jacques Lacan*. También, consultamos versiones en francés toda vez que fue necesario corroborar los términos estudiados.

Acordamos con Le Brun cuando indica que, desde la tesis y, en particular, a partir del informe sobre E. Minkowski, Lacan no dejó de interesarse por la espiritualidad. En palabras de Le Brun:

En 1936, en el importante informe que publicó de E. Minkowski, *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*, Lacan rinde homenaje a la “meditación espiritual” de Minkowski, a su “vida espiritual”, y definía como “los momentos más altos de una espiritualidad intensa” la idea de la muerte, la primera negación, el recuerdo, como si hubiera ahí “la intuición de otro espacio” subrayando al final la ambigüedad del “objeto sin nombre del conocimiento intuitivo”. [...].

En adelante “espiritualidad” y “espiritual” trazan a través de la enseñanza de Lacan una línea que toma toda su importancia cuando se la sitúa en la historia de esos términos en el siglo XX. [...] numerosas alusiones de Lacan a sus lecturas de teólogos, místicos, autores espirituales, de San Agustín a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz, a Angelus Silesius, constituyen evidentes elementos de ello. El 10 de febrero de 1960, Lacan interpreta como “un verdadero progreso en la espiritualidad” la afirmación hecha por Freud de la función del padre. Y cuando se asoma al caso Schreber, es menos con las categorías de la psiquiatría que considerándolo como una “catástrofe espiritual” (Le Brun, 2015, p. 24).

En esta oportunidad, nos dedicamos a estudiar los seminarios que van desde los años 1951, la compilación de *Escritos* que el propio Lacan realizó en el año 1966 y la compilación de *Otros Escritos* de J.-A. Miller realizada en el año 2002. Esto implicó dejar de lado los trabajos de Lacan desde la década del 20 y todas las conferencias, prólogos e intervenciones que realizó y no están en esas dos compilaciones. Con esto estamos reconociendo que hay otra cantidad de material para continuar estudiando. Ahora bien, ya de por sí, la búsqueda que hicimos abarca una materialidad enorme que, como ya dijimos, incluso, desborda la posibilidad de ser estudiada en su totalidad en esta tesis.

Los *Escritos* que hemos consultado están conformadas por 35 artículos y los *Otros Escritos* por 48 artículos de Lacan. Por su parte, consultamos los 27 *Seminarios* que van de los años 1953 a 1980 y agregamos los de los años 1951 y 52 numerados como -1 y 0.

En el Apéndice de esta tesis se encuentran el Listado No. 2 y el Listado No. 3, con las ocurrencias significativas de las palabras alma, espíritu, espiritual y espiritualidad, además agregamos el término *ghost* que se encuentra en *Hamlet*.

Los listados están separados por los *Escritos* y *Otros Escritos* (Listado No. 2) por un lado, y los *Seminarios* (Listado No. 3) por otro lado. Están clasificados por términos (alma, espíritu, espiritual, espiritualidad y *ghost*). Tienen 3 columnas: “Aparición del término” es decir en qué escrito o seminario de Lacan se encuentra, en qué “Contexto” apareció el término y también registramos la cantidad de veces en que alguno de esos términos apareció en otra lengua como el griego, latín, francés y hebreo.

El Cuadro No. 2 “Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan” sintetiza los listados No. 2 y No. 3. Allí se ve la cantidad de veces que aparecieron los términos. Está dividido por 12 columnas: la primera refiere al escrito o seminario y las otras 11 son los términos (alma, espíritu, espiritual y espiritualidad, *Seele*, *nous*, *psiqué*, *âme*, *sprits*, *ghost* y *Geist*). Al final se contabilizan la cantidad de veces en que resultó cada concepto: 429 alma, 247 espíritu, 44 espiritual y 4 espiritualidad, más los términos en alemán, griego y francés y el *ghost*.

De la misma manera que en las *Obras completas de Sigmund Freud*, no nos interesa tanto la cantidad como el posible análisis que se pueda realizar de este material. En ambos la cantidad resulta significativa. Es decir, que encontramos las nociones estudiadas en una importante cantidad de *Seminarios* y *Escritos* de Lacan.

Con respecto a los términos en francés, también hemos tenido en consideración que, en las traducciones, se tratara de *spiritualité*, *spirituel*, *âme* y *esprit* y que no estuviéramos registrando alguna licencia del traductor.

Consultamos el diccionario del francés *Le gran Robert*, para obtener el origen y los significados más utilizados de los términos *âme*, *esprit* y *spiritualité*.

Âme - Etimologie: 1181; del latín ***anima*** “soplo”.

- 1. (Av. 1630). Hist. de la philos. Principe de la vie végétative et sensitive; cause qui anime les êtres.
- 2. (Personnes ou caractère humain). Ce qui donne le mouvement, dirige.
- 3. Relig. Principe spirituel de l'homme, conçu (notamment par le christianisme) comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu.
- 4. (1181). Philos. et cour. Principe de la sensibilité et de la pensée chez l'homme (opposé au corps), dans le spiritualisme.
- 5. Loc. (où âme a les sens 3 et 4). Fig. Corps et âme : tout entier.
- 6. Dans un contexte religieux, notamment chrétien (- ci-dessus, 3.). Immatérialité, immortalité, préexistence, survivance de l'âme.
- 7. L'âme, séparée du corps après la mort; personne morte en tant qu'âme (Grand Robert, 2008).⁵³

El término *âme* se registra desde los años 1181 y proviene del latín *anima* “soplo”. Desde el 1630 el significado histórico y filosófico principal refiere a “principio de la vida vegetativa y sensitiva; causa que anima a los seres”. A nivel

⁵³ El resaltado en “negritas” de la cita es nuestro.

religioso significa “principio espiritual del hombre concebido (especialmente por el cristianismo) como separable del cuerpo, inmortal y juzgado por Dios”. Y “la inmaterialidad, la inmortalidad, la preexistencia, la supervivencia del alma”. Finalmente refiere al alma “separada del cuerpo después de la muerte; persona muerta como un alma”.

Esprit – Etimologie, 1050, du lat. ***spiritus*, *spirare***.

- 1. Vx (sens étym.). Souffle, air.
- 2. Principe de la vie incorporelle de l'homme.
- 3. (Déb. XIIe). Relig. Inspiration provenant de Dieu.
- B. (1655; repris au grec). Mode d'articulation de l'initiale vocalique en grec ancien: signe au-dessus de la voyelle qui le note.
- II. (XIVe; esprits vitaux, déb. XVIe). Émanation des corps.
- 1. Vx. Les esprits: corps légers et subtils, émanations que l'on considérait comme le principe de la vie et du sentiment, et comme le véhicule qui les répartissait dans le corps.
- 2. (1575). Chim. anc. Produit liquide volatil; produit d'une distillation.
- III. (1119). être immatériel, incorporel.
- 1. (V. 1170). En parlant de Dieu. Esprit, pur esprit. Dieu est un pur esprit.
- 2. (V. 1155). être imaginaire, mythique, qui est supposé se manifester sur la terre.
- 3. (V. 1458). âme d'un défunt, dans l'occultisme.
- IV. (Mil. XIIe). La réalité pensante (- Spirituel, I.)
- 1. L'esprit. Le principe pensant en général (opposé à l'objet de pensée, à la matière).
- 2. Théol., relig. (opposé à chair). - Chair (cit. 37 et 61).
- 3. (Déb. XIIe). Principe de la vie psychique, tant affective qu'intellectuelle, chez un individu (Grand Robert, 2008).

Por su parte, *sprit*, desde 1050, proviene del latín *spiritus* y *spirare*. A nivel etimológico significa “respiración, aire”. Tiene como significados principales:

“principio de la vida humana intangible”, “la inspiración de Dios” (religión), “emanación del cuerpo”, “cuerpos ligeros y sutiles, emanaciones que se consideraban como el principio de la vida y el sentimiento, y como el vehículo que los dividió en el cuerpo”, “Dios es espíritu puro”, “alma de una persona fallecida”, en el ocultismo, “la realidad pensamiento”, “el principio del pensamiento en general (en contraposición al objeto de pensamiento, la materia), en teología es “opuesto a carne” y “principio de la vida psíquica, tanto emocional como intelectual, e individual”.

4.3.1. Breve análisis sobre la espiritualidad y el alma en los *Seminarios y Escritos* de Jacques Lacan

[...] nos aferramos al alma como la garrapata a la piel de un perro (Lacan, 1973b [2012, p. 549]).

El espíritu que vive como desterrado en la creación de la que es el invisible sostén, sabe que es dueño en todo instante de anonadarla. [...] Es en efecto la verdad la que por su boca arroja aquí la máscara, pero es para que el espíritu adopte otra más engañosa, la sofística que no es más que estratagema, la lógica que no es más que trampa, lo cómico incluso que aquí no llega sino a deslumbrarle. El espíritu está siempre en otro sitio, “El espíritu supone en efecto una condicionalidad subjetiva tal...: no es espíritu sino lo que yo acepto como tal”, prosigue Freud, que sabe de qué habla. [...] Una sola razón de caída para el espíritu: la chatura de la verdad que se explica (Lacan, 1953 [1985, pp. 259-60]).

En lo que sigue desplegaremos las conceptualizaciones más importantes en los *Seminarios y Escritos* de Lacan sobre la espiritualidad, el alma y el espíritu.

De los Listados No. 2 “Ocurencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en los *Escritos y Otros Escritos* de Jacques Lacan” y No. 3 “Ocurencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en los *Seminarios* de Jacques Lacan” se desprende que dichas nociones se encuentran vinculadas a autores y a conceptos que intentaremos sintetizar.

Despliega temáticas respecto del alma, del espíritu y de la espiritualidad en los siguientes autores de la filosofía:

-Sócrates y Platón (metamorfosis, nacimiento e inmortalidad del alma, preceptico “ocúpate de tu alma”, las pasiones del alma, la relación entre Eros y el alma, los ejercicios espirituales en Sócrates y la teoría del alma alada) en los *Seminarios El yo en la teoría de Freud* (1954-55 [1986]), *La ética* (1959-60 [1997]), *La transferencia* (1960-61 [2003]), *La identificación* (1961-62), *La Angustia* (1962-63 [2006]), *Los objetos del psicoanálisis* (1965-66), *La lógica del fantasma* (1966-67) y en los *Escritos* “La agresividad en psicoanálisis” (1948 [1985]), “La instancia de la letra...” (1957b [1985]) y “La equivocación del sujeto supuesto saber” (1967 [2012]).

- Aristóteles (noción de alma y de allí el vínculo con el lenguaje y el sujeto, el alma como forma del cuerpo y el objeto a) en los *Escritos* “Televisión” (1973b [2012]), en los *Seminarios O peor* (1971-72b), *El sinthome* (1975-76 [2006]), *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54 [1995]), *El yo en la teoría de Freud* (1954-55 [1986]), *La psicosis* (1955-56 [1997]), *El deseo y su interpretación* (1958-59), *La ética* (1959-60 [1997]), *El acto psicoanalítico* (1967-68), *Seminario De un Otro al otro* (1968-69), *Aun* (1972-73 [1998]) y *Les noms du père o Les non-dupes errent* (1973-74).

-Epicúreo (alma mortal e inmortal) en el *Seminario Los escritos técnicos de Freud* (1953-54 [1995]).

-Empédocles (conflicto y principio contradictorio del alma y el espíritu) en el *Escrito* “Función y campo de la palabra...” (1953 [1985]).

-“Los estoicos” (alma corporal) en el *Seminario Los objetos del psicoanálisis* (1965-66).

-San Agustín (el lugar del sujeto, la duda y la verdad están en el alma; el alma y el Espíritu Santo) en los *Seminarios Los escritos técnicos de Freud* (1953-54 [1995]) y *Los nombres del padre* (1963b).

- Santo Tomás (las pasiones del alma) en “Televisión” (1973b [2012]).

-Descartes (el *cogito* en relación al espíritu y al inconsciente, “pasiones del cuerpo” y “pasiones del alma”, “espíritu, dios y sustancias”, Dios como Real) en el *Escrito* “Acerca de la causalidad psíquica” (1946 [1985]) y en los *Seminario La identificación* (1961-62), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964 [1997]), *Los objetos del psicoanálisis* (1965-66), *La lógica del fantasma* (1966-67) y *R.S.I.* (1974-75).

- Spinoza (relaciones del cuerpo con el alma) en el *Seminario La lógica del fantasma* (1966-67).
 - Kant (la inmortalidad del alma y la culpa, el alma en el conocimiento que el mundo tiene de sí mismo) en el *Escrito* “Radiofonía” y en los *Seminarios La ética* (1959-60 [1997]) y *La Angustia* (1962-63 [2006]).
 - Pascal (el espíritu cristiano y el espíritu en relación al sujeto) en el *Seminario Los objetos del psicoanálisis* (1965-66).
 - Hegel (El alma del mundo o *Weltseele*, alma bella, la fenomenología del espíritu y la verdad, el *Geist*) en los *Escritos* “La dirección de la cura” (1958 [1985]), “Posición del inconsciente...” (1964b [1985]), “La ciencia y la verdad” (1966 [1985]), “La cosa freudiana...” (1955 [1985]), “Intervención sobre la transferencia” (1951 [1985]), “Función y campo de la palabra...” (1953 [1985]) y en los *Seminarios El yo en la teoría de Freud* (1954-55 [1986]), *La identificación* (1961-62), *Seminario De un Otro al otro* (1968-69) y *El reverso del psicoanálisis* (1969-70 [1999]).
 - Kierkegaard (el espíritu relacionado a la repetición y la lectura de Freud como “interrogador de almas”) en el *Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964 [1997]),
 - Nietzsche (el alma como sombra del cuerpo) en el *Seminario Los objetos del psicoanálisis* (1965-66).
 - Heidegger (el espíritu, el ser y el sujeto) en el *Escrito* “Alocución sobre la psicosis en los niños” (1967 [2012]).
 - Bergson (las “necesidades espirituales”) en el *Escrito* “Acerca de la causalidad psíquica” (1946 [1985]).
 - Rebelais (las ruinas del alma) en el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]).
 - Bataille (la erótica, la muerte y la ascensión del ser en la espiritualidad) en el *Seminario La ética* (1959-60 [1997]).
 - Peirce (relación del espíritu con el signo y la semiótica y del alma con el lenguaje) en los *Seminarios De un discurso que no sería del semblante* (1970-71) y *L’Insu que sait de L’Une-Bévue S’aile à Mourre*. (1976-77);
- entre otros.

Por su parte, cita y elabora la espiritualidad, el alma y el espíritu haciendo uso de elementos extraídos de escritores, místicos, mitos, obras y artistas tales como:

- Dante (*La divina comedia* y las almas como sombras en el paraíso) en el *Seminario El objeto del psicoanálisis* (1956-66).
- Leonardo Da Vinci (espíritu y espiritualidad, la voz y el aire vinculado a Ana, la Virgen y el Niño) en el *Seminario La relación de objeto*. 1956-57 [1996]].
- Schiller (verso del célebre dístico de Schiller) en el *Escrito* “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (1956 [1985]).
- Moliere (el alma bella en el *Alceste*, *Las escuelas de las mujeres* y el lugar del espíritu en la histeria) en el *Escrito* “La ciencia y la verdad” (1966 [1985]) y en el *Seminario La relación de objeto*. (1956-57 [1996]).
- Velázquez (*Las Meninas* y las buenas almas) en el *Seminario El objeto del psicoanálisis* (1965-66).
- Goethe (alma, espíritu e inconsciente) en el *Seminario La identificación* (1961-62).
- Joyce (el alma y el tiempo, la epifanía como manifestación espiritual) en el *Seminario El sinthome*. (1975-76 [2006]).
- Tristán e Isolda (sitúa el alma en dicho mito) en el *Escrito* “Función y campo de la palabra...” (1953 [1985]).
- Antígona (testimonio del alma en los griegos y la relación entre la muerte, el alma, el alma muerta y la inmortalidad del alma) en el *Seminario La ética* (1959-60 [1997]).
- Hamlet y Ofelia (el espíritu, la muerte y el deseo, además el *Ghost* y el fantasma y el alma suicida) en el *Seminario El deseo y su interpretación* (1958-59).
- Eros y Psiqué (sitúa el mito en relación al nacimiento e inmortalidad del alma y despliega el complejo de castración, el deseo y la transferencia) en el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]).
- Sófocles (*Edipo en Colona* y la inmortalidad del alma) en el *Seminario La ética* (1959-60 [1997]).
- Mito de Poros y Penía (riqueza y pobreza espiritual) en el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]).
- Margarite Durás (el mito del alma personal) en el *Escrito* “Homenaje a Margarite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein” (1965 [2012]).
- Shakespeare (Hamlet y la fe cristiana vinculada a la espiritualidad) en el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]).

-Schreber – Las (*Denkurdigkeiten*) *Memorias* de Schreber son trabajadas en el *Seminario* sobre la *Psicosis* (1955-56 [1997]) y en los *Escritos* “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953 [1985]) y “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1957-58 [1985]) destacando que dichas *Memorias* son producto de una “crisis espiritual” en Schreber).

-San Juan de la Cruz (ascenso del alma y el orden simbólico) en el *Seminario La psicosis* (1955-56 [1997]).

-Paul Claudel (a partir de “El rehén” trabaja al “Dios muerto”, el intercambio de almas y el vínculo alma-cuerpo) en el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]).

Retoma la conceptualización freudiana de la evolución de la espiritualidad y la función del padre en la espiritualidad a través del trabajo sobre *Moisés*. Y, sin lugar a dudas la temática del alma, el espíritu, la espiritualidad y la religión en Freud es analizada respecto del sujeto en: “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud” (Lacan, 1955 [1985]), “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (Lacan, 1956 [1985]), “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud (Lacan, 1957b [1985], Más allá del principio de realidad” (Lacan, 1936 [1985]), “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (Lacan, 1953 [1985]), “Los complejos familiares...” (Lacan, 1938 [2012]), *Seminario Los escritos técnicos de Freud* (Lacan, 1953-54 [1995]), *Seminario La psicosis* (Lacan 1955-56 [1997]), *Seminario La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-60 [1997]), *Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964 [1997]), *Seminario El objeto del psicoanálisis* (Lacan, 1965-66), *Seminario De un discurso que no sería de apariencia* (Lacan, 1970-71) y *Seminario Los incautos yerras o Los nombres del padre* (Lacan, 1973-74).

En varias ocasiones relaciona el conductismo y los experimentos de Pavlov como “efectos del significante en el cuerpo y la posibilidad de formas elevadas del espíritu” en el *Seminario El acto psicoanalítico*, (Lacan, 1967-68).

Además, en el recorrido de su enseñanza trabaja las “pasiones del alma” (*Seminario Problemas cruciales para el psicoanálisis* de 1964-65), las “ruinas del alma” (*Seminario La transferencia* de 1960-61), el “alma bella” (*Seminario Las Psicosis* de 1955-56, *Las formaciones del inconsciente* de 1957-58), el “alma mundo” (*Weltseele*) (*Seminario El yo en la teoría de Freud y en la técnica*

psicoanalítica de 1954-55), el “alma suicida” (*Seminarios La ética* de 1959-60 y *La angustia* de 1962-63), el “alma inmortal” (*Seminarios La ética* de 1959-60, *La transferencia* de 1960-61, *La angustia* de 1962-63) y el “alma de Dios” (*Seminario La angustia* de 1962-63).

Crea neologismos con la palabra alma, como *almar, j'âmais* (*Seminario Aun* de 1972-73), *animaux-corps* (*Seminario RSI* de 1974-74) o *l'âme-à-tiers* (*Seminario L'Insu...* de 1976-77).

Otro tanto hay en relación con el término espíritu: el Espíritu Santos y el significante, el juego de palabras entre *Witz* y *sprit*, el espíritu y el significante y el significante alado (*Seminarios La psicosis* de 1955-56, *La relación de objeto* de 1956-57, *Las formaciones del inconsciente* de 1957-58, *La angustia* de 1962-63, *Seminario De un Otro al otro* de, 1968-69).

El alma y el espíritu están relacionados a conceptos centrales del psicoanálisis como: la angustia, el ternario RSI, las instancias de las dos teorías del aparato anímico de Freud, el objeto *petit a*, la transferencia, la pulsión de muerte, el goce, el deseo, las formaciones del inconsciente, el saber, la verdad, la histeria, la neurosis obsesiva, la psicosis, el amor, la locura, la muerte y el duelo.

Finalmente, hay un entretreído entre el alma y el espíritu con las nociones de sujeto y lenguaje en Lacan.

Es evidente que no es posible abordar todo este material, eso implicaría dedicarse a trabajar con casi todos los seminarios y escritos. Se trataría de una empresa que excede totalmente esta tesis. En esta oportunidad mínimamente dedicaremos algunas páginas a dar cuenta de algunos rasgos que permiten estudiar el lugar de la espiritualidad en Lacan y por lo tanto del alma y el espíritu. Todo el material excedente permitirá estudios a posteriori. Aquí nos ha sido de utilidad para encontrarnos con la importancia de la temática y esbozar un recorrido de posibles estudios.

Sí nos detendremos en la segunda parte de la tesis a estudiar lo que hemos denominado la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte (duelo). Claro que tampoco se tratará de estudiarlo en todas las oportunidades que Lacan aborda estas temáticas, antes bien, afinaremos y nos dedicaremos a Schreber, Hamlet, Eros y Psiqué, Sócrates y Alcibíades.

4.3.1.1. Lectura de Lacan sobre la espiritualidad en Freud

En varias oportunidades Lacan retoma la propuesta freudiana sobre la evolución de la espiritualidad y el surgimiento de la idea de alma. A modo de muestra, en un texto muy temprano, “Los complejos familiares en la formación del individuo” (Lacan, 1938 [2012]) se apoya en Freud para establecer la estructura cultural de la familia:

[...] basta con reflexionar sobre aquello que el sentimiento de la paternidad debe a los postulados espirituales que han marcado su desarrollo, para comprender que en este dominio las instancias culturales dominan a las naturales [...] Si las tradiciones espirituales, la preservación de los ritos y de las costumbres, la conservación de las técnicas y del patrimonio le son disputadas por otros grupos sociales, la familia prevalece en la primera educación [...] (Lacan, 1938 [2012, pp. 34-35].)

En “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (Lacan, 1956 [1985, p. 450]) ubica su posición respecto del simbólico: “el hombre, desde antes de su nacimiento y más allá de su muerte, está atrapado en la cadena simbólica, la cual ha fundado el límite antes de que borde en él la historia”. Entiende que no hay ninguna prehistoria que permita borrar el corte de esa heteronomía de lo simbólico. De hecho, es esa “exterioridad de lo simbólico con relación al hombre la noción misma de inconsciente”. En este contexto teórico evoca los trabajos sobre *Moisés* y *Tótem y Tabú* y el corte de Freud con Jung.

Porque el arquetipo, es hacer del símbolo el florecimiento del alma, y todo consiste en eso: pues el hecho de que el inconsciente sea individual y colectivo importa poco al hombre que, explícitamente en su *Moisés*, implícitamente en *Tótem y tabú*, admite que un drama olvidado atraviesa en el inconsciente

las edades. Pero lo que hay que decir, y esto conforme a Aristóteles, es que no es el alma la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, a condición de añadir que ese lenguaje lo recibe, y que para soportarlo sumerge en él mucho más que su alma: sus instintos mismos cuyo fondo sólo resuena en profundidad por repercutir el eco del significante. Y así también cuando ese eco vuelve a subir de allá, el hablador se maravilla de ello y eleva allí la alabanza de romanticismo eterno *Spricht die Seele so spricht...* Habla el alma, escúchenla...*ach! schon die seele nicht mehr...*⁵⁴ (Lacan, 1956 [1985, pp. 450-51])

En esta cita se encuentra una de las nociones de alma más mencionadas por Lacan: la noción de Aristóteles de que no es el alma quien habla sino “el hombre que habla con su alma”⁵⁵.

En el *Seminario Los escritos técnicos* de Freud (Lacan, 1953-54 [1995]) también se detiene en esta misma idea, pero relacionada, esta vez, a la “constitución de lo real”:

Así, la primera teoría analítica de la constitución de lo real está impregnada de las ideas dominantes en esa época, expresada en términos más o menos míticos, sobre las etapas de la evolución del espíritu humano. Por todas partes, también en Jung, circula la idea de que el espíritu humano habría realizado últimamente progresos decisivos, y que antes nos encontrábamos en una confusión prelógica; como si no estuviese claro que no hay ninguna diferencia estructural entre el pensamiento del señor Aristóteles y el de algunos otros (Lacan, 1953-54 [1995, p. 58]).

⁵⁴ En la nota al pie No. 9 se aclara de dónde proviene la cita: “Segundo verso del célebre dístico de Schiller del que el primero pregunta así: *Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?*, y así pues es la respuesta. Este dístico tiene un título *Sprache* [= lenguaje. La pregunta reza ¿por qué el espíritu vivo no puede aparecésele al Espíritu? Y la respuesta: *habla el alma, así, ¡oh! ya no habla más el alma*”.

⁵⁵ Retomaremos más adelante esta referencia.

Ahora bien, es en el *Seminario La psicosis* (Lacan 1955-56 [1997]) donde más explícita la idea del padre en Freud como espiritual, entiende, al igual que Freud, que la función padre, es una respuesta a una construcción espiritual, cultural:

El padre es una realidad sagrada en sí misma, más espiritual que cualquier otra, porque, en suma, nada en la realidad vivida indica, hablando estrictamente, su función, su presencia, su dominancia. ¿Cómo la verdad del padre, cómo esa verdad que Freud mismo llama espiritual, llega a ser promovida a un primer plano? (Lacan 1955-56 [1997, p. 308]).

También en el *Seminario La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-60 [1997]) insiste en la función del padre como sublimación y por lo tanto como “apertura de una espiritualidad”.

[...] a saber que en la historia humana el reconocimiento de la función del padre es una sublimación, la cual es esencial para la apertura de una espiritualidad, que como tal representa una novedad, un paso esencial para el hombre en la aprehensión de una realidad; pero en la espiritualidad como tal, en el rango de un nivel, de un escalón en el acceso de la realidad como tal), ni tampoco, lejos de ello, el padre real (Lacan, 1959-60 [1997, p. 104]).

Más adelante, en ese mismo seminario, se encuentra un pasaje donde se explora en *Moisés y la religión monoteísta* en tanto trabajo de Freud sobre “el progreso de la espiritualidad”, pero más importante aún es su lectura respecto de que allí se inscribe la “realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, a saber la muerte de Dios”:

Y nos dice que hay un verdadero progreso en la espiritualidad en el hecho de afirmar que el padre [...] que representa como tal una sublimación, a propósito de la cual plantea enseguida la pregunta sobre cómo precisamente concebir el salto y el progreso [...]. A saber [...] esta sublimación no podemos motivarla históricamente, sino precisamente por el mito al cual vuelve, pero cuya función de mito en ese momento se torna completamente latente; quiero decir que este mito no es verdaderamente otra cosa que lo que se inscribe en la realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, a saber la muerte de Dios (Lacan, 1959-60 [1997, p. 77]).

En “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud” (Lacan, 1955 [1985]) ubica a Freud como moralista junto a Rochefoucault y a Nietzsche y el lugar del alma vinculado a una “preocupación propiamente cristiana”:

Último en llegar entre ellos y como ellos estimulado sin duda por una preocupación propiamente cristiana de la autenticidad del movimiento del alma, Freud supo precipitar toda una casuística en una “*carte du Tendre*” en la que no viene a cuento una orientación para los oficios a que se la destina (Lacan, 1955 [1985, p. 389]).

En ese movimiento Freud termina ubicando al psicoanálisis como una “ciencia de los espejismos”, como una experiencia abyecta, pero única en la experiencia de la locura.

En “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (Lacan, 1957b [1985]) trabajando el inconsciente en Freud lee que en *Tótem y Tabú* no se trata del “inconsciente como primordial o instintual” sino del inconsciente como conformado exclusivamente por “los elementos del

significante”. Además, realiza una crítica a la teoría de Jung sobre el inconsciente primitivo:

La idea de que en el fondo de las almas más simples, y, peor aún, enfermas, haya algo listo a florecer, pase; pero que haya alguien que parezca saber tanto como ellos sobre lo que debe pensarse de esto... socorrednos, oh categorías del pensamiento primitivo, prelógico, arcaico incluso del pensamiento mágico, tan fácil de imputar a los demás (Lacan, 1957b [1985, pp. 501-2]).

Casi una década después, en el *Seminario El objeto del psicoanálisis* (Lacan, 1965-66), continúa con la temática de la función paterna en Freud, y deja establecida su lectura de que dicha función determina la constitución del “aparato del alma” o “aparato psíquico”:

Y diría, incluso una relación muy íntima a lo que podemos designar como siendo la función paterna, que es constitutiva del aparato del alma como lo llama Freud, aparato psíquico, en su dimensión tópica tanto como en su estructura, es decir, en su referencia a estas tres personas no gramaticales que constituye lo que se llama, con un término impropio, la segunda tópica freudiana, en consecuencia, constitutiva del registro imaginario del que decimos ello habla (Lacan, 1965-66, p. 52).

Cuando en el *Seminario De un discurso que no sería de apariencia* (Lacan, 1970-71) retoma su metáfora paterna y más específicamente el Nombre-del-Padre como falo vincula, claramente su teorización con la cita de un pasaje de *Moisés*:

Si escribí en alguna parte que el Nombre-del-Padre, es el Falo — ¡y Dios sabe qué estremecimientos de horror ha provocado esto en algunas almas piadosas! — es precisamente porque en esa fecha yo no podía articularlo mejor (Lacan, 1970-71, p. 15).⁵⁶

4.3.1.2. Sobre la relación del sujeto con la verdad

[...] tampoco olvidamos que la verdad es un valor que responde a la incertidumbre con la que la experiencia vivida del hombre se halla fenomenológicamente signada y que la búsqueda de la verdad anima históricamente, bajo la rúbrica de lo espiritual, los ímpetus del místico y las reglas del moralista, las orientaciones del asceta y los hallazgos del mistagogo (Lacan, 1936 [1985, p. 73]).

Como ya hemos visto, según Foucault el movimiento inaugurado por Freud y luego por Lacan abre el campo de la relación del sujeto con la verdad. Dicho movimiento se produce en el momento cartesiano. Al decir de Melenotte (2008),

Descartes produce un vuelco en el cuidado de sí, ya no se es apto para la verdad. En esto hay similitud entre Lacan y Foucault, aunque para Lacan ese momento no se extiende en el tiempo, siguiendo a Koyré es el momento de la ciencia

⁵⁶ Pasaje de Moisés y la religión monoteísta: “[...] esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa. [...] El progreso de la espiritualidad consiste en decidirse uno contra la percepción sensorial directa a favor de los procesos intelectuales llamados superiores [...]” (Freud, 1938-39, citado en: Lacan, 1970-71, p. 17).

moderna y para ambos inaugura un nuevo sujeto (Melenotte, 2008, p. 25).

Ahora bien, la manera de concebir al sujeto será diferente para ambos. Para Foucault es un sujeto de conocimiento apto para la verdad y para Lacan es un sujeto evanescente que se esfuma apenas producido.

El momento cartesiano de Foucault lo conduce a realizar un corte temporal entre el antes y el después de Descartes. Le permite adjudicar al psicoanálisis el estatuto de saber postcartesiano. No obstante, no le dará el estatuto de saber puro. El psicoanálisis será una forma de saber afectada por el resurgimiento de la espiritualidad. Esos resurgimientos son otros tantos retornos a la era cartesiana de formas de la espiritualidad que el momento cartesiano no supo erradicar del campo de los saberes científicos. Confirman el fracaso relativo de Descartes debido a la reaparición, en el dominio que él abre, de formas que supuestamente debía excluir (Melenotte, 2008, p. 25).

Para Lacan, el psicoanálisis es una consecuencia de la inversión del sujeto puro de Descartes.

Es un sujeto dividido entre saber y verdad de acuerdo con el planteamiento de Freud. La verdad está fuera del conocimiento: el sujeto freudiano se halla dividido entre el saber sobre sí mismo que puede eventualmente descubrir y la verdad que, decididamente, escapa al saber (Melenotte, 2008, p. 26).

La relación del sujeto con la verdad está indagada a lo largo de la enseñanza de Lacan. El 25 de noviembre de 1959, comenta el “Proyecto de psicología para neurólogos” (Freud, 1895 [1991]), allí la verdad es revelada, el mundo es opaco y no hay seguridad de que algo se encontrará. Freud penetra la oscuridad en dirección a un no conocido. El objetivo no es el conocimiento sino la verdad en su relación con el sujeto. En la sesión del 2 de febrero de 1955 señala el punto de fuga de la experiencia analítica basándose en la distinción entre el ser y el objeto:

Como filósofos deben ustedes saber que el ser y el objeto no son en absoluto la misma cosa. Desde el punto de vista científico, al ser, desde luego, no podemos aprehenderlo, ya que no es de orden científico. Pero el psicoanálisis constituye sin embargo, una experiencia que muestra, por así decir, su punto de fuga. Subraya que el hombre no es un objeto, sino un ser realizándose, algo metafísico. ¿Es ése nuestro objeto, nuestro objeto científico? Por cierto que no, pero nuestro objeto tampoco es el individuo que en apariencia encarna a este ser. (Lacan, 1954-55 [1986, p. 163]).

Lacan se sirve de la filosofía para diferenciar el objeto del ser del hombre.

Esta distinción no es contingente, tiene raíces en la experiencia del análisis que, si es científica pues tiene un método y un objeto (el inconsciente), construye un punto de fuga, determina un sentido, provee una orientación hacia –retomo los términos de Lacan-, una realización en curso del ser del hombre [...] Ese punto designa un ser realizándose. La experiencia, que se prevé física, tiene un objetivo que se encuentra al costado de la física, es meta-física al costado de la física y es la realización del ser del sujeto. El psicoanalista sería físico por su método y,

a la vez, filósofo por el objeto de su experiencia (Melenotte, 2008, p. 26).

En “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (Lacan, 1957b [1985]) abordando la noción de yo en Freud ubica el sujeto y el ser. El ser es un “relámpago” similar al planteo aristotélico de que el hombre piensa con el alma.

Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser, y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto ¿Qué quiere decir eso? No la plantea ante el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea *en el lugar* del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la cuestión *con el* sujeto, cómo se plantea un problema *con una* pluma y cómo el hombre antiguo pensaba con su alma (Lacan, 1957b [1985, p. 500]).

Freud introduce en la experiencia del análisis la búsqueda de la verdad y Lacan se interroga si en el análisis buscamos otra cosa que una “verdad reveladora” y que es a la vez de lo más particular. La verdad que Lacan descubre en Freud está marcada por la particularidad, despojada de un carácter universal, es siempre nueva.

4.3.1.3. Del espíritu y el significante

En varios momentos de su enseñanza la relación del espíritu y el significante se encuentra examinada por Lacan. Destacaremos algunas de las referencias. Una de las más conocidas es el juego de palabras que le permite la lengua francesa con el chiste (*mot d'esprit*), las ocurrencias del *Witz* y el espíritu. En la conferencia de Roma dice que el trabajo de Freud sobre el chiste es

privilegiado para dar cuenta de los efectos del inconsciente, a la vez que revela una verdad dicha a media:

[...] *El chiste y su relación con lo inconsciente* sigue siendo la obra más incontrovertible por ser la más transparente donde el efecto del inconsciente nos es demostrado hasta los confines de su finura; y el rostro que nos revela es el mismo del espíritu en la ambigüedad que le confiere el lenguaje [...] el humor, en la gracia malvada del espíritu libre, simboliza una verdad que no dice su última palabra (Lacan, 1953 [1985, p. 259]).

Poco tiempo después, en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” va a diferenciar entre la verdad que se revela a través de la palabra y de la letra. Por un lado, va a referirse al efecto de sentido y, por otro lado, del sinsentido del *Witz* y el *esprit*.

Se ve que la metáfora se coloca en el punto preciso donde el sentido se produce en el sinsentido, es decir en ese paso del cual Freud descubrió que, traspasado a contrapelo, da lugar a esa palabra (*mot*) que en francés es “*le mot*”, por excelencia [palabra o frase ingeniosa], la palabra que no tiene allí más patronazgo que el significante del espíritu o ingenio [...] (Lacan, 1957b [1985, p., 488]).

Ahora bien, así como el espíritu da vida, la letra mata. Entonces, por otro lado, va a referirse a que también la letra produce efectos de verdad pero sin que intervenga el espíritu:

Sin duda la letra mata, cómo dicen, cuando el espíritu vivifica.
No lo negamos, habiendo tenido que saludar aquí en algún sitio

a una noble víctima del error de buscar en la letra, pero preguntamos también cómo viviría sin la letra el espíritu. Las pretensiones del espíritu sin embargo permanecerían irreductibles si la letra no hubiese dado pruebas de que produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en ello lo más mínimo. (Lacan, 1957b [1985, p., 489]).

En el *Seminario Las formaciones del inconsciente* (Lacan, 1957-58 [1995]) cuando trabaja el chiste (*Witz* y *mot d'esprit* y *trait d'esprit*), en la sesión del 6 de noviembre de 1957, comienza señalando que el *Witz* es el chiste pero también el espíritu, por lo tanto es un término de una “ambigüedad extrema”. Para Lacan, el libro de Freud *El chiste y su relación con lo inconsciente* aborda la técnica verbal y más específicamente, la “técnica del significante”, tal como él quiere mostrar en el inconsciente. Para esclarecer el tema de la agudeza, “Freud parte de la técnica del significante, y de ahí partiremos nosotros con él” (Lacan, 1957-58 [1995, p. 24]). Previo, entonces, plantea lo que entiende por espíritu.

[...] es alrededor de eso que gira el centro de gravedad de la noción del *esprit*, y conviene dejarle todas sus ambigüedades, hasta comprender allí el espíritu (*esprit*) en el sentido amplio, ese espíritu que evidentemente demasiado a menudo sirve de pabellón para mercancías dudosas, el espíritu del espiritualismo.[...] En verdad, sería divertido evocarles, por ejemplo en la tradición inglesa, donde está el término *wit*, que es todavía más netamente ambiguo que el *Witz*, e incluso que el espíritu en francés, las discusiones sobre el verdadero, el auténtico *esprit*, el buen *esprit* para decirlo todo, y luego el mal *esprit*, es decir, ese *esprkrit* con el cual los hacedores de piruetas divierten al mundo (Lacan, 1957-58 [1995, pp., 21-22]).

Para Lacan, la esencia de la agudeza, hay que buscarla con Freud, ya que fue él quien ha llevado el tema “lo más lejos posible”. La agudeza tiene una relación con la verdad. Muestra la dimensión coartada de la verdad.

En la Conferencia dictada el 28 de octubre de 2006 en México denominada *Spychanalyse I*, Allouch hace varias precisiones respecto de esta misma cita y de la relación de la espiritualidad lacaniana y el *Witz*. La primera precisión refiera a que Lacan no diferencia el espíritu de la carne:

[...] una espiritualidad que, a diferencia de San Pablo, no distingue el espíritu de la carne —el espíritu (que vivifica), de la carne (que mata). Ambos sentidos están unidos en Lacan, y esta misma conjunción delimita lo que contempla bajo el nombre de espiritualidad (Allouch, 2006a, s/p).

La segunda precisión es que para Lacan, apoyado en Freud, el chiste deriva de la espiritualidad:

La espiritualidad es, en él, espiritual; mientras que, recíprocamente, el llamado «*mot d'esprit*» [“agudeza” o “chiste” en español] deriva de la espiritualidad. A decir verdad, él, en eso, está auxiliado y confirmado por el ingenio de su propia lengua, sobre el cual —le sucede más de una vez— toma apoyo su genio, o, dicho de otra manera, su música. Ahí donde en alemán se dice *Witz*, en inglés *Vit* o *joke*, en español chiste, en italiano *battuta* o *frizzo*, el francés detecta la presencia del espíritu, decimos: «*mot d'esprit*». Sosteniéndose en Freud, Lacan toca fondo sobre lo que su lengua le ofrece (Allouch, 2006a, s/p).

Última precisión, en el *Seminario Las Formaciones del Inconsciente* (Lacan, 1957-58 [1995]), sostiene, como ya vimos, que el espíritu agudo [*Homme d'esprit*] es el ingenio, y construye su grafo del deseo en base al chiste:

[...] la construcción del grafo [del deseo] tuvo lugar en base al análisis del chiste [*mot d'esprit*], precisamente del célebre «famillionario». Ahora bien, esta construcción no está destinada solamente a dar cuenta del chiste sino también de la composición freudiana de las así llamadas (por Lacan) «formaciones del inconsciente»: sueños, síntomas, actos fallidos. Por lo tanto, es perfectamente coherente si, en efecto, como lo acabamos de ver, los dos sentidos en francés para «espíritu» van juntos en Lacan, al punto de escucharlo decir «histeria espiritual». El inconsciente, precisará en 1966, es «espiritual» (Allouch, 2006a, s/p.)⁵⁷.

En el *Seminario* del año anterior *La relación de objeto* (Lacan, 1956-57 [1997]) había establecido que la existencia del significante tiene como soporte la muerte “base de la operación del Espíritu Santo que hace existir el significante”.

Si les hago esta teoría del significante y del significado, es precisamente para recordarles la presencia del Espíritu Santo, que es absolutamente esencial para el progreso de nuestra comprensión del análisis.[...]

La intervención del significante plantea un problema que me llevó a recordarles hace un momento la existencia del Espíritu Santo, que hace dos años ya vimos que era para nosotros, que es en el pensamiento y en la enseñanza de Freud. El Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo. [...] Se trata de la muerte, como soporte, base de la operación del Espíritu

⁵⁷Jacques Lacan, «Conférence et débat du Collège de Médecine à la Salpêtrière», Cahiers du Collège de médecine, 1966. [Jacques Lacan, «Conferencia y debate del Collège de Medicina en la Salpêtrière»] (Allouch, 2006a).

Santo que hace existir al significante (Lacan, 1956-57 [1997, pp. 50-51]).

Ahora bien, un tiempo después, en el *Seminario La angustia* (Lacan, 1962-63 [2003]) en la sesión del 9 de enero de 1963, la relación del significante con el espíritu y el sujeto volverá, pero ya con su noción canónica del sujeto. Se trata de un pasaje en el cual Lacan- en el seminario siguiente al que dejó establecida su noción de sujeto (“el sujeto es lo que representa a un significante para otro significante”)- especificará la entrada del significante en lo real y la determinación del sujeto. El sujeto se constituye por la incidencia del significante.

¿Esto quiere decir que aquí nos encontraríamos como ante una suerte de descenso del Espíritu, de aparición de significantes alados, que comenzarían a hacer en ese real su agujero por sí solo, en medio de los cuales aparecería uno de esos agujeros que sería el sujeto? (Lacan, 1962-63 [2003, pp. 99-100]).

Se trata de determinar cómo el significante se encarna. Se lo permite “lo que tenemos aquí para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo” (Lacan, 1962-63 [2003, p. 100]).

Unos años después en el *Seminario De un Otro al otro* (Lacan, 1968-69), en la sesión del 4 de diciembre de 1968, retoma esta idea del significante y el espíritu. Dice:

Durante largo tiempo pareció aceptarse lo que se llamaba el espíritu. Es una idea que ha pasado, aunque sea un poco. Nada pasa nunca, en tanto que se lo crea en otra parte. En fin, aquélla ha pasado, por lo que se prueba que bajo ese nombre de espíritu no se trata más que del significante mismo [...] (Lacan, 1968-69, p. 27).

Retoma esa idea justamente en el contexto en el cual está hablando de su noción de sujeto y de la verdad: “La verdad es precisamente lo que padece del significante. Eso lleva lejos. Lo que padece por su naturaleza” (Lacan, 1968-69, p. 27).

En la sesión siguiente, del 11 de diciembre de 1968, dice algo que por momento puede resultar enigmático. Cito:

Es precisamente, en efecto, que su principio espiritual, su origen de lenguaje es que haya en alguna parte un agujero por donde todo se va. Cuando se reúnen en su lugar aquellos que han pasado más allá, el pote también reencuentra su verdadero origen, a saber el agujero que estaba hecho para enmascarar en el lenguaje (Lacan, 1968-69, p. 37).

Lo enigmático está en que habla del significante como principio espiritual y lo hace en el contexto en el cual está trabajando su significante y su sujeto. El significante inscripto en el pote lo agujerea. Se trata del agujero en el lenguaje.

Al respecto, Allouch (2007) le dedica un capítulo de su libro sobre la espiritualidad a esta temática. Denomina a uno de sus capítulos la “Espiritualidad del significante” y cita específicamente este mismo pasaje del *Seminario De un Otro al otro* y dice enfáticamente:

[...] vemos que Lacan está presentando ese agujero en el lenguaje nada menos que como *un principio espiritual*, nada menos que, diría, *su* principio espiritual (el del lenguaje y también el de Lacan). Este punto también había sido anticipado el 15 de noviembre de 1967 cuando Lacan declaraba, a propósito de Pavlov, que “allí donde está el lenguaje, no hay ninguna necesidad de buscar una referencia en una entidad espiritual”. Se trataba entonces [...] del “efecto del significante

en un campo que es el campo viviente”. Vale decir: el lenguaje hace las veces de entidad espiritual (Allouch, 2007, p. 117).⁵⁸

4.3.1.4. De la formación del psicoanalista y las instituciones

Una de las primeras referencias importantes de Lacan a la espiritualidad, se produce cuando en 1935 realiza una reseña de la obra de Minkowski *Le Temps vécu (El tiempo vivido)*. Allí vincula los “análisis valiosos para la clínica” con la “coerción que ejerce sobre el observador el objeto erigido de entrada por su *meditación de lo espiritual*”.

Es cuestión de intuiciones prestigiosas que expresan mejor los momentos más elevados de una *espiritualidad intensa* que los datos inmanentes al tiempo en que “uno los vive” (Lacan, 1935, p. 112).

Como ya hemos visto esta reseña crítica de Lacan sobre Minkowski ha sido resaltada por otros autores que encuentran un trabajo sobre la espiritualidad en Lacan, claramente el artículo de Le Brun (2015) “Espiritualidad” y los de Allouch (2006a, 2006b y 2007).

Allouch entiende que esta posición espiritual que Lacan describe en Minkowski está en el propio Lacan en varias oportunidades y en relación a la ligazón espiritual con Freud y otros teóricos del psicoanálisis. Más fuertemente, el psicoanálisis que propuso Freud es una experiencia espiritual:

En 1953, en el momento álgido de la primera escisión, él mismo se inscribirá en ese registro al concluir una carta para Balint con estas palabras que exigen, para ser comprendidas, el

⁵⁸ El resaltado en “cursiva” es del autor.

conocimiento del hecho de que Ferenczi fue el «padre espiritual» de Balint (Lacan utiliza este término a propósito de otro alumno de Ferenczi, a saber, Margaret Little): “Hasta pronto, querido amigo. Sepa usted que gran *parte de mi enseñanza la realizo sobre la línea espiritual de Ferenczi*, y quedo ligado a usted con simpatía, con mis mejores deseos”. El mismo año, exactamente el 26 de septiembre de 1953, en Roma, una breve intervención en la que se habla de la “descendencia espiritual de Freud” [...]. Hablar de una “descendencia espiritual” ¿no es acaso indicar que el análisis freudiano es una experiencia espiritual? (Allouch, 2006a, s/p)

Con esto estamos señalando la importancia que ha tenido para el psicoanálisis que propuso Lacan la relación a los “maestros espirituales” como se producía en la filosofía antigua. Más adelante, en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (Lacan, 1956 [1985, p. 471]) Lacan continuará dando muestras de su posición al respecto, y esta vez lo hace oponiéndose a que el psicoanálisis se alinee con la psicología. Recuerda ya la posición de Freud contra el conductismo:

Se encuentra aquí la coyuntura por la que el psicoanálisis se pliega hacia un *behaviourismo*, cada vez más dominante en sus tendencias actuales. El movimiento está sostenido, como se ve, por condiciones sociológicas que desbordan el conocimiento analítico como tal. Lo que no podemos dejar de decir aquí es que Freud, previendo concretamente esta colusión con el *behaviourismo*, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía. Cualquiera que haya de ser para el análisis el desenlace de la singular regencia espiritual en la que parece adentrarse así, la responsabilidad de sus partidarios sigue siendo completa para con unos sujetos que toman a su cargo. Y es aquí donde sería imposible no alarmarse de ciertos ideales que parecen prevalecer en su formación: tal el que denuncia

suficientemente, por haber tomado derecho de ciudadanía, el término desintelectualización (Lacan, 1956 [1985, p. 471])

Aquí nos encontramos con un material que para nosotros es de gran importancia y que ya lo hemos indicado en los capítulos 1 y 2 de esta tesis. El psicoanálisis se conformó como un campo de saber contrario a la psicología. Ya en los inicios Freud se dedica a discutir con el conductismo y el conductismo con Freud. Esta disputa continúa hoy con las neurociencias y el cognitismo heredero del conductismo.

Lacan en esta cita recuerda que para Freud la vía del psicoanálisis es la contraria al conductismo. Es decir que “la espiritualidad del psicoanálisis” es la contraria al conductismo.

En 1957, en “El psicoanálisis y su enseñanza” Lacan (1957 [1985, p. 439]) dedica un tramo importante de dicho escrito a denunciar a los Institutos de psicoanálisis, por caer en un “psicologismo”:

Sin duda es débil la responsabilidad del psicoanálisis en esa especie de chancro constituido por las coartadas recurrentes del psicologismo, en un área social que cubre su irresponsabilidad con lo que tuvo de significativo la palabra: liberal (Lacan, 1957 [1985, p. 439]).

Además, nos recuerda un problema que se le plantea al psicoanálisis y que mantiene absoluta actualidad: la formación del psicoanalista y las instituciones. La propia institución que Freud fundó para la transmisión del psicoanálisis obtuvo desviaciones inmediatas. Dice Lacan “La enseñanza en esos institutos no es más que una enseñanza profesional”, y además, “los institutos no son la institución”. Es más,

[...] y de ésta habría que hacer la historia para captar en ella las implicaciones autoritarias por las cuales se mantiene la extraordinaria sujeción a la que Freud destinó a su posteridad, *a la que apenas nos atrevemos en este caso a calificar de espiritual* (Lacan, 1957 [1985, p. 439]).

Entonces, se trata de un deslizamiento respecto del carácter espiritual del psicoanálisis que propuso Freud, y que podemos seguir sosteniendo que hoy se produce, también, en la mayoría de las instituciones, incluso, en las denominadas lacanianas, en las que la preocupación por obtener reconocimientos del estado van generando una dislocación del psicoanálisis hacia el profesionalismo.

Ya el propio Lacan nos indica que un psicoanálisis que conserve la vía espiritual freudiana, es conservando y renovando ese “estilo”:

Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo (Lacan, 1957 [1985, p. 440]).

4.3.1.5. Del alma y la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte (duelo)

Es precisamente, en efecto, que su principio espiritual, su origen de lenguaje es que haya en alguna parte un agujero por donde todo se va (Lacan, 1968-69, sesión del 5 de diciembre de 1968).

Dios no tiene alma. Esto, es bien evidente. Ningún teólogo ha soñado todavía con atribuirle una. No obstante, el cambio total, radical, de la perspectiva de la relación con Dios, comenzó con un drama, una pasión, en la que alguien se hizo el alma de Dios. Pues, para situar también el lugar del alma a ese nivel *a*, de residuo de objeto caído, de lo que se trata esencialmente, es que no hay concepción viviente del alma, con todo el cortejo dramático en que esta noción aparece y funciona en nuestra área cultural, sino acompañada, justamente de la manera más esencial, por esa imagen de la caída (Lacan, 1962-63, sesión del 6 de marzo de 1963, p. 11).

Sobre la temática del alma y la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte (duelo) nos detendremos en la segunda parte de esta tesis. En este apartado nos interesa dejar plasmada una pincelada sobre las posibles vías de abordaje del tema en los *Seminarios* y *Escritos* de Lacan.

En el amor (transferencia)

En distintos momentos de su enseñanza Lacan abordará asuntos referidos al alma y a la espiritualidad en relación con el amor. Y, específicamente, en algunas ocasiones, el amor es el amor de transferencia.

A modo de muestra dejamos planteado un pequeño punteo del tratamiento en algunos seminarios:

- En el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]) le dedicará varias sesiones al nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma.
- En el *Seminario La angustia* (1962-63 [2006]) el alma será asimilado al “objeto caído”, en relación al *objeto petit a*.
- En los *Seminarios La ética del psicoanálisis* (1959-60 [1997]) y *Les noms du père* o *Les non-dupes errent* (1973-74) abordará lo que denomina el “alma mundo”
- En los *Seminarios El saber del psicoanalista* (1971-72) y *Aun* (1972-73 [1998]) desplegará la relación alma-cuerpo, alma-amor o *almar* y *(a)muro*.

Si, como dice Lacan, “[...] lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 101]) y que los analistas “no tenemos otra palabra en la boca” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]) ¿cómo se despliega éste en un análisis y de qué manera interviene la transferencia, el amor, en los mensajes a leer, a develar en el encuentro analítico?

También, en el *Seminario sobre La transferencia* Lacan presentará, por un lado, la inmortalidad y metamorfosis del alma sirviéndose de Sócrates (11 de enero de 1961) y, por otro lado, el nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma a partir del relato sobre Eros y Psiqué (12 y 19 de abril de 1961). En ambos tramos hace uso de relatos de la antigüedad para abordar el alma, el amor y el deseo y derivar en sus conceptualizaciones sobre la transferencia.

Además, en ese mismo seminario se dedicará a la relación Sócrates-Alcibíades y la manera en que allí se despliega un modo de leer la transferencia analítica.

Si el deseo de Sócrates, como parece estar indicado en sus palabras, no es otra cosa que conducir a sus interlocutores al *γνῶθι σεαυ-τόν* {*gnothi seauton*}, lo que en el extremo se traduce, en otro registro, por *ocúpate de tu alma*, entonces, podemos pensar que esto hay que tomarlo en serio. [...] Sócrates es uno de aquellos a quienes debemos el tener un alma — quiero decir, el haber dado consistencia a cierto punto

designado por la interrogación socrática, con lo que ella engendra de transferencia (Lacan, 1960-61, sesión del 12 de marzo de 1961).

Más adelante, el *Seminario sobre La identificación* (1961-62) Lacan retomará el trabajo sobre la relación Sócrates-Alcibíades a partir de la lectura del *Banquete* de Platón (2004a) y la indicación que le realiza Sócrates a Alcibíades (“ocúpate de tu alma”) para dar cuenta del vínculo con el deseo. Le permite diferenciar el sujeto del amor del sujeto del deseo, además de plantear su sujeto canónico.

En el *Seminario La angustia* (1962-63 [2006]) se puede leer cómo el *petit a* le permite otro viraje en ese carácter etéreo del alma, y por lo tanto, se vuelve un modo singular de Lacan de hablar del alma, en el nivel de *a*, de objeto caído. Finalmente, en el *Seminario Aun* (1972-73 [1998]) va a crear un neologismo (*almar*), que en esta ocasión le permite decir que el alma es producto del amor. Ese neologismo es construido, precisamente, con las palabras alma y amor. Es un juego basado en la homofonía del sustantivo *âme*, “alma”, para conjugarlo como si fuera un verbo siguiendo el modelo del verbo *aimer*, “amar”.

Y es ahí que la lengua sirve, el alma {l'âme}, en francés, en el punto donde estoy con esto, no puedo servirme de ella más que para decir que es lo que se alma {ce qu'on âme}: yo almo, tú almas, él alma {j'âme, tu âmes, il âme}... ustedes ven, ahí, que no podemos servirnos más que de la escritura, incluso para incluir nunca yo almaba {jamais j'âmais}.

[...]

La existencia del alma, por lo tanto, puede ser ciertamente cuestionada {mise en cause}, es el término apropiado, ¿no es cierto?, para preguntarse si no es un efecto del amor. Tanto, en efecto, como el alma alma el alma {l'âme âme l'âme}, no hay sexo en el asunto, el sexo allí no cuenta (Lacan, 1972-73, sesión del 13 de Marzo de 1973).

En la locura

Hemos preferido hablar de “locura” y no de psicosis ya que entendemos que ésta no es privativa de la psicosis. El material *princeps* para abordar el alma y la espiritualidad en la locura se encuentra en las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (*Memorias...*) de Daniel Paul Schreber (1903 [1972]), leídas, como ya vimos, por Freud (1911 [1991]) y luego por Lacan en el *Seminario Las psicosis* (1955-56 [1997]).

En 1953, en “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” Lacan describe la experiencia de Schreber como espiritual y no psicológica o psíquica. En este mismo sentido *Geistenkrankheit* no es una “enfermedad mental” ni el *Geistesstörung* un “trastorno mental”, sino una “enfermedad del espíritu” y un “trastorno del espíritu”, respectivamente. En ese pasaje Lacan está ponderando la manera en que Freud trabajó con el lenguaje, dice que el psicoanalista es un “maestro de las funciones de la palabra”. Este es un rasgo muy importante que ya hemos indicado, la espiritualidad lacaniana está relacionada al lenguaje y más específicamente al significante.

Observemos cuánto se cuidaba él mismo [Freud] de excursiones demasiado extensas en su periferia: habiendo descubierto los estadios libidinales del niño en el análisis de los adultos y no interviniendo en el pequeño Hans sino por intermedio de sus padres; descifrando un paño entero del lenguaje del inconsciente en el delirio paranoide, pero no utilizando para eso sino el texto clave dejado por Schreber en la lava de su catástrofe espiritual (Lacan, 1953 [1985, p. p. 234]).

En el texto “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (Lacan, 1957-58 [1998]), texto fundamental para el trabajo con la

psicosis y en general de su posición ante la locura, Lacan destacará nuevamente la importancia del lenguaje, de la palabra, del significante siguiendo a Schreber en su texto. Aquí al igual que en el *Seminario La psicosis* (Lacan 1955-56 [1997]) desplegará la importancia de la concepción schreberiana de las almas. Es desde allí que Lacan lee en Schreber que su delirio se instaura a partir de una “crisis espiritual” y que la escritura es una manera de restablecer “su mundo”.

Lo divertido en este caso es que en la misma medida en que para el sujeto esta alta tensión del significante llega a caer, es decir que las alucinaciones se reducen a estribillos, a monsergas, cuya vaciedad se imputa a seres sin inteligencia ni personalidad, incluso francamente borrados del registro del ser, que en la misma medida, decíamos, las voces manifiestan la *Seelenauffassung*, la concepción-de-las-almas (según la lengua fundamental), la cual concepción se manifiesta en un catálogo de pensamientos que no es indigno de un libro de psicología clásica. [...] Nuestro paciente que califica inapreciablemente esa “concepción de las almas” como “la representación un tanto idealizada que las almas se han formado de la vida y del pensamiento humano” [...], cree gracias a ella haber “logrado visiones sobre la esencia del proceso del pensamiento y del sentimiento en el hombre que muchos psicólogos podrían envidiarle” (Lacan, 1957-58 [1985, pp. 520-21]).

Es sumamente importante señalar que Lacan se advierte de que Schreber, en su “catástrofe espiritual” crea un sistema religioso en el cual él y Dios están vinculados a través de las almas. Destacaremos solamente un pasaje, -ya que en el cap. 7 nos dedicaremos a este tema-, sobre el “asesinato de almas” [*Seelenmord*]:

Es la única forma en que nos es posible concebir aquello cuyo desenlace nos presenta Schreber como el de un daño que no está capacitado para develar sino en parte y en el que, nos dice, con los nombres de Flechsig y de Schreber, el término “asesinato de almas” [*Seelenmord*: S. 22-II] desempeña un papel esencial [...] (Lacan, 1957-58 [1985, pp. 540]).

Resaltaremos otro pasaje en el que Lacan muestra cómo Freud descubrió la “mortificación” en Schreber dando lugar a la voluptuosidad del alma y a la beatitud. A la vez, hace su propia lectura sobre la “motivación lingüística” que encuentra Freud en el término *Seele*. Nuevamente se ve la importancia del significante:

Freud vio muy bien el sentido de mortificación poniendo de relieve todo lo que liga la “voluptuosidad de alma” [*Seelenwollust*] que se incluye en ella, con la “beatitud” [*Seligkeit*] en cuanto que es el estado de las almas difuntas [*abschiedenen Wesen*]. Que la voluptuosidad ahora bendecida se haya convertido en la beatitud del alma es en efecto un viraje esencial, respecto del cual Freud -observémoslo, subraya su motivación lingüística, sugiriendo que la historia de su lengua podría tal vez esclarecerla. [...] No hay nada en efecto en la historia de la lengua alemana que permita hacer un paralelo entre *selig* y *Seele* ni entre la dicha que pone a los amantes “en los cielos”, por cuanto es ésta la que Freud evoca en el aria que cita de Don Juan, y la que a las almas llamadas bienaventuradas promete la morada celeste. Los difuntos sólo son *selig* en alemán por préstamo del latín, y por el hecho de que en esa lengua fue llamada bienaventurada su memoria (*beatae-memoriae*, *seliger Gedächtnis*). Sus *Seelen* más bien tendrían algo que ver con los lagos [*Seen*] donde habitaron en un tiempo, que con un aspecto cualquiera de su beatitud (Lacan, 1957-58 [1985, pp. 540]).

La espiritualidad en Schreber “gira alrededor de un agujero” y ese agujero es el que “el asesinato de almas ha instalado a la muerte”, dice Lacan [1985, p. 561]). Este es el aspecto central que queremos destacar, el vínculo entre la muerte y el lenguaje en la espiritualidad lacaniana y cómo se despliega éste en la locura, el duelo, y el amor (y la sexualidad).

Algunas muestras más, en el *Seminario La psicosis* que Lacan le dedica a Schreber tiene un tramo en el cual deja clara la vía, la dirección en la cual va a investigar las palabras significantes del delirio de Schreber, todas ellas en relación al alma, a la espiritualidad y a la beatitud.

Desde ya les indico, para no dejarlos totalmente en suspenso, la dirección en la que vamos a investigar. Las palabras claves, las palabras significantes del delirio de Schreber, el asesinato de almas, la asunción de nervios, la voluptuosidad, la beatitud, y mil otros términos, giran en torno al significante fundamental, que nunca es dicho, y cuya presencia ordena, es determinante (Lacan, 1955-56 [1997, p. 403]).

Otra muestra de la manera en que Lacan lee la espiritualidad en Schreber, está en relación a su “transformación en mujer”, “la maravilla de ser la mujer de Dios”. Rasgo que Freud ya había indicado pero que Lacan lo ubica del lado de la espiritualidad: a modo de pregunta dice Lacan que sería mejor ser una mujer espiritual que un pobre hombre. En sus palabras:

La teoría de Freud es que el único modo que tiene Schreber de eludir lo que resulta del temor a la castración es la *Entmannung*, la evitación, y sencillamente la desmasculinización, la transformación en mujer: pero, después de todo, como el propio Schreber lo indica en algún lado, ¿acaso no es mejor ser una mujer espiritual que un pobre hombre infeliz, oprimido, hasta castrado? (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 437-38]).

En la muerte (duelo)

En “El seminario sobre la carta robada” (Lacan, 1956 [1985]) nos encontramos con una de las citas más importante para nuestros fines. Se trata de un pasaje donde Lacan claramente declara que el significante, su significante, “materializa la instancia de la muerte”.

Ustedes saben que nuestro designio no es hacer de esto relaciones “sutiles”, que nuestro propósito no es confundir la letra con el espíritu incluso si se trata de una *lettre* [“carta”] y si la recibimos por ese sistema de envíos que en París se llama neumático, y que admitimos perfectamente que la una mata y el otro vivifica, en la medida en que el significante, tal vez empiezan ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte (Lacan, 1956 [1985, pp. 17-18]).

En “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (Lacan, 1953 [1985, p. 304]) dice, también, explícitamente, que se propone mostrar la profunda relación entre la palabra y la pulsión de muerte:

Conjunción que nos dejará, sin duda augurar favorablemente sobre el rigor de las formaciones del espíritu, cuando hayamos mostrado la relación profunda que une la noción del instinto de muerte con los problemas de la palabra (Lacan, 1953 [1985, p. 304])

Uno de los seminarios centrales para trabajar la temática de la muerte y el duelo es el *Seminario El deseo y su interpretación* (Lacan, 1958-59), donde la

obra *Hamlet* de Shakespeare le dará las coordenadas para trabajar su idea de duelo y darnos más pistas sobre su concepción sobre la muerte.

En la sesión del 19 de diciembre de 1958 dice que el anhelo de muerte se encuentra ante el dolor de existir, ante la intolerable existencia por sí misma, ante la abolición del deseo:

Estas que hacen que el sujeto se cargue de eso que hemos llamado el dolor de existir, aquél del que él ha visto el alma agonizar, del que ha anhelado la muerte; anhelado la muerte, ya que nada es más intolerable que la existencia reducida a ella misma, esa existencia más allá de todo aquello que pueda sostenerla, esa existencia sostenida, precisamente, en la abolición del deseo (Lacan, 1958-59, sesión del 19 de diciembre de 1958, p. 36).

En la sesión del 22 de abril de 1959, de una manera concentrada Lacan da cuenta de la relación entre el duelo y la locura. Dice que hay un parentesco entre los fenómenos del duelo y los de la locura. Nuevamente *Hamlet* le da el material para mostrar la “locura colectiva”, “diríamos la locura común a todos”, que se trata del fantasma (el *gosth* en *Hamlet*):

Es porque ese significante encuentra ahí su lugar y, al mismo tiempo, no puede encontrarlo, porque ese significante no puede articularse a nivel del Otro, que vienen, como en la psicosis —y es porque el duelo se emparenta con la psicosis— a pulular en su lugar todas las imágenes por las cuales aparecen los fenómenos del duelo, y por las cuales los fenómenos de primer orden, aquellos por los cuales se manifiesta, no tal o cual locura particular, sino una de las locuras colectivas más esenciales de la comunidad humana como tal, es, a saber, lo que está ahí puesto en primer plano, en primer lugar, en la tragedia de *Hamlet*, a saber, el *ghost*, el fantasma, esta imagen que puede

sorprender el alma de todos y cada uno (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959, p. 132).

Y, es en la sesión del 27 de mayo de 1959 que nos dice cuál es la función del *ghost* en *Hamlet*. La función del *ghost*, -una puesta en escena que el arte de Shakespeare nos permite comprender-, será revelar la mentira. Como no puede ser de otra manera, ésta se despliega a través de la cadena significativa y Lacan seguirá el texto de Shakespeare letra a letra.

La función del *ghost* se impone desde el comienzo de *Hamlet*. ¿Y qué dice ese *ghost*? Dice unas cosas muy extrañas y me asombra que ninguno haya siquiera abordado, ¡no digo el psicoanálisis del *ghost*!, sino que no haya puesto el acento de alguna interrogación sobre lo que dice el *ghost*. Lo que dice, en todo caso, no es dudoso: dice: la traición es absoluta, no había nada más grande, más perfecto, que mi relación de fidelidad a esa mujer. No hay nada más total que la traición de la que he sido objeto. Todo lo que se plantea, todo lo que se afirma como buena fe, fidelidad y anhelo {*voeu*}, es por lo tanto para Hamlet, planteado no solamente como revocable, sino como literalmente revocado. La anulación absoluta de esto se desarrolla en el nivel de la cadena significativa y es algo que es muy diferente de esa carencia de algo que garantice; este término que es garantido, es la no-verdad; esa suerte de revelación, si podemos decir, de la mentira —esto es algo que merecería ser seguido— representa el espíritu de Hamlet, esa suerte de estupor en el que entra tras las revelaciones paternas (Lacan, 1958-59, sesión del 27 de mayo de 1959, pp. 18-19).

Dos años más tarde, en el *Seminario La transferencia*, en la sesión del 20 de mayo de 1961, esta vez, *Hamlet* le sirve para mostrar la dimensión del dogma de la fe cristiana. Es el padre condenado, la condenación eterna que presenta el

cristianismo. Es evidente que en la doctrina lacaniana esto está en la cultura, por lo tanto en el Otro y atraviesa a los sujetos.

Sin embargo, no podemos eliminar absolutamente esto que no está menos presente en esta {extraña} tragedia, esto que recién llamé la dimensión del dogma de la fe cristiana, a saber, que el padre, el *ghost*, aquel que, más allá de la muerte, revela al hijo que ha sido asesinado, y cómo, y por quién, es un padre condenado. [...] A nivel de Hamlet, el padre está condenado. ¿Qué puede querer decir esto, más allá del fantasma de la condenación eterna? ¿Esta condenación no está ligada a la emergencia de esto, que aquí el padre comienza a saber? (Lacan, 1960-61, sesión del 10 de mayo de 1961, pp. 4-5).

Dos años más, en el *Seminario La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962, vuelve Shakespeare, la tragedia *Hamlet*, pero esta vez para hablar de Ofelia y el lugar del “alma suicida”, lo que denominó “el furor del alma femenina”.

[...] es en la medida en que se produce una identificación de una naturaleza completamente diferente, que llamé identificación con Ofelia, es en la medida en que el alma furiosa que podemos inferir legítimamente que es la de la víctima, de la suicida, manifiestamente ofrecida en sacrificio a los manes de paternos (Lacan, 1962-63, sesión del 28 de noviembre de 1962).

En la nota al pie (n. 24) se aclara que “Nada se ha apaciguado de la venganza que grita Ofelia, en el momento de la revelación de lo que ha sido para él su padre, ese objeto descuidado, desconocido”. Ahora bien, “ese objeto descuidado, desconocido” no es “su padre”, pues lo que destaca aquí Lacan, con Freud, como “siendo el resorte mayor de la función del duelo”, es, como acaba de leerse, “la identificación con Ofelia”, en cuanto que comporta “la entrada, en *Hamlet*, de lo que ha llamado “el furor del alma femenina”. La entrada, en Hamlet

del furor del alma femenina, “es la que le da la fuerza para convertirse, a partir de ahí, en ese sonámbulo que acepta todo” (Lacan, 1962-63, sesión del 28 de noviembre de 1962).

SEGUNDA PARTE

LA ESPIRITUALIDAD EN EL AMOR, LA LOCURA Y LA MUERTE (DUELO)



“En mi silla”, Pintura y poema de la artista plástica Lala, Armenia, enero de 2016

Իմ աթոռում (En mi silla)

Ո՛ր ես գնում	A dónde vas
գարուն:	Primavera
Ես չգիտեմ	Yo no sé
Դու լացել ես,	Tu has llorado
ցուրտ է:	Hace frío
Իմ աթոռում	En mi silla
երկնագույն	Color azul cielo
Ես սպասում	Yo espero
ձեզ	A ti
համար	Para
տարածել	Desplegar
թևերը իմ	Las alas de mi alma

A modo de inicio

-“Soñé que mi abuela volvía de la muerte. La muerte trae una incógnita, no hay nadie que pueda volver y decir qué es morir”.

-“En mi sueño está el amor y la muerte. No puedo terminar con mi amor, por eso tengo que ir al país de origen de mi familia y terminar con los duelos y las muertes que no se terminaron en ese país”.

- “Debe existir el alma porque me duele en un lugar que no puedo nombrar de otra manera que de esa” (murió una amiga).

- “Soñé que se moría embarazada mi amiga antes de parir. Era una pesadilla. Después yo deliraba. Yo deliraba por esa pérdida”.

- No lo puede dejar ir (ex marido), sigue estando, nadie puede estar en su lugar. El niño me lo recuerda, tiene algo de él en su alma. Pasaron muchos años de la separación, algo muy adentro mío está agarrado, agarrado a mi alma”.

-“Mi madre (fallecida) era muy espiritual, yo la consultaba, me decía siempre que elevara mi espíritu, que me conectara, no era una religión tal o cual, era algo del alma, una práctica espiritual. Me gustaría tener más tiempo para eso, el análisis es eso para mí, un trato del alma. Es algo que da serenidad, tranquilidad, salirse del disco rayado salirse de eso, nos enredamos. Mi aspiración es estar más conectada con mi trabajo artístico, eso me eleva el espíritu, como decía mi madre”.

Amor, locura, muerte (duelo)... están en los relatos de los analizantes, ellos me produjeron las preguntas que intento bordear haciendo lugar a ese “trato del alma”, dejar “desplegar las alas” del alma.

En esta segunda parte de la tesis he querido dar lugar a narraciones que me permitieron leer la espiritualidad y el alma en el amor, la locura y la muerte: Eros y Psiqué, Sócrates y Alcibíades, Schreber y Hamlet. No son más que posibles lecturas, podría haber otras. He tratado de leer “relatos” que han sido paradigmáticos para el psicoanálisis desde el sesgo de la espiritualidad. No pretendo responder a las preguntas que me conciernen y dieron lugar a esta tesis. Ya Freud nos había advertido de que no hay ningún “historial” que

responda a todas nuestras preguntas clínicas. Es decir que Freud nos transmitió, a partir de su experiencia, la inestabilidad propia de la clínica psicoanalítica.

El espíritu fáustico, tomar las llaves de Mefistófeles, llevó a Freud a descifrar los misterios que cada analizante desplegaba. La experiencia de la locura convocó tempranamente a Lacan, quien escribió el caso Aimée haciendo pasar al público el decir del psicótico.

¿Cómo concebir y sostener, hoy, una práctica clínica psicoanalítica cuando asistimos al peligro de la generalización de los casos, a la pretensión de dirigir la cura con un saber preestablecido y a la medicalización de los síntomas?

CAPÍTULO 5. Sobre la escritura de “casos clínicos”

5.1. “Una tarea de difícil solución”

Previo a pasar a desarrollar la temática de la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte consideramos necesario detenernos en eso que se dio en llamar “casos clínicos”.

¿Por qué escribir y publicar un caso?, ¿cuándo pasar al público un caso? y ¿cómo hacerlo? Estas son preguntas que Freud se realizó desde los inicios del psicoanálisis.

Como es bien sabido los casos de Freud han sido leídos y comentados en forma interminable. Algo similar ocurre con los trabajos clínicos de Lacan. ¿De qué manera y por qué seguir hoy escribiendo sobre ellos?

La clínica psicoanalítica obtiene efectividad a través de su propia renovación. Esto se produce cuando se vuelve a leer los casos publicados y cuando se publican nuevos casos. Freud publicó sus historiales⁵⁹ y Lacan los leyó de una manera renovada, publicó nuevos casos absteniéndose de hablar de aquello que surgiera de su propia práctica.

Ahora bien, “historiales” y “casos” no son sinónimos aunque a veces se lo use como tal. Más bien podemos decir que hay una tensión entre historia y psicoanálisis a partir de la experiencia misma del análisis. Entonces, podemos diferenciar entre la historia -en el sentido de Heródoto, que viene de *historeó* (buscar, relatar, aprender) e *histôr* (ver y saber)- que es la historia de los historiadores, la *Geschichte* germánica, de la *Dichtung* que reúne las nociones de *Fiktion*, *Literatur und Poesie* de los románticos. Ese es el sentido más próximo a Freud, que la ficción puede tener más valor que la realidad. La tensión historia/psicoanálisis refiere a la posibilidad, a partir de un análisis, de vivir sin una historia singular, librarse de una historia y a cambio obtener trazos de historia.

⁵⁹ Sobre esta temática ver: Allouch, 2007b y Le Gaufey, 2007.

Por otro lado está el caso, que constituyó el paradigma freudiano, el caso a caso, cada uno de los casos relatados por Freud. De hecho, los primeros seminarios de Lacan estaban dedicados a leer los casos de Freud. Como señala Allouch

Por “caso” se entenderá asimismo el *famillionario* sobre el cual Lacan se interroga durante un año y para cuya lectura constituirá su grafo. Lacan designará ese modo de la lectura diciendo que se trataba de “llevar el caso al paradigma” (Allouch, 1993, p. 28).

Si bien, el caso a caso no desaparece en Lacan, éste ya no será el paradigma, lo sustituye por el anudamiento de las tres dimensiones. De hecho, Lacan “desplaza a Freud al dar con R.S.I su paradigma al psicoanálisis y que del uno al otro, el *agalma* hace sus gamas” (Allouch, 1993, 29).

Ahora bien, nos preguntábamos cuándo se hace público un caso. En “Fragmentos de análisis de un caso de histeria” (1905 [1991, p. 7]), dice Freud que publicar sus “[...] historiales clínicos sigue siendo una tarea de difícil solución”. Las dificultades le resultan de orden técnico y otras de orden privado: revelar intimidades, sacar a luz deseos reprimidos. Entonces, el pasaje al público⁶⁰ fue tratado explícitamente por Freud. La *dritte Person* que aparece en el chiste (Freud, 1991 [1905]) es nombrada como *Publikum*, como interlocución privada que pone en juego una temporalidad retroactiva. Es a través de la relación con Fliess que Freud dejará asentada la diferencia entre distintos públicos: *Publikum*, *Öffenlichkeit*, *Bevölkerung*. En dicha relación Freud le reclama a Fliess que sea su interlocutor, que sostenga el diálogo en la elaboración de sus textos. Ahora bien,

Fliess no entiende ese llamado (o lo entiende perfectamente y lo rechaza). Entiende / no entiende la distancia que lo separa

⁶⁰ Para un estudio detallado sobre el tema ver: Iurriza, 1998.

(de sí) del lugar que ocupa para su amigo. Fliess parece convocado a sostener para Freud lo que es el lugar de analista para un analizante. Pero no acepta lo que podría pensarse como la distancia entre él y el lugar que es llamado a ocupar (Iturriza, 1998, pp. 154-55).

Fliess no fue su único interlocutor, ese lugar fue sostenido por Jung, Rank, Ferenczi, entre otros, generando como resto las publicaciones. La interlocución es la que constituye la materia misma del escrito y las rupturas con cada uno de ellos produjeron como efecto las publicaciones.

Por otra parte está el pasaje del *Publikum* (el público íntimo) al público en general, el *Öffentlichkeit*. Si entendemos la función autor en el sentido planteado por Foucault (1969 [2010]) el acto enunciativo es sancionado desde el lugar del público. De esta manera el autor surge a la vez que su texto.

El lugar particular que Foucault designa como “fundador de discursividad” supone un modo determinado de constitución de un público. Allí Freud queda ubicado como paradigma y su nombre no es simplemente el de un autor sino el de quien abre como una especie de archivo cibernético en el que otros nombres van a ubicarse. Esta operación de inauguración de una discursividad captura el nombre de Freud (Iturriza, 1998, p. 160).

Así como la *Tramdeutung* fue escrita con los sueños de Freud, el chiste fue escrito con el *Publikum*. Hay alguien que habla (el creador del chiste) y alguien que escucha (el oyente del chiste). Como indica Viltard (2014, p. 250)

[...] el *Witz* exige lo que Freud llama una *Übereinstimmung*, una concordancia entra la primera y la tercera persona, exige la producción de su propio *Publikum*. El *Publikum* es ese punto de

concordancia entre primera y tercera persona en lo concerniente a tres procesos sobre los cuales la primera y tercera persona deben concordar: la inhibición, la *Unterdrückung* (traducido como “pasaje al silencio”, o más clásicamente, como “supresión”) y la represión. La sofocación cae sobre el sinsentido, la *Unterdrückung* sobre las tendencias y la inhibición sobre el placer procurado por la cancelación de las dos. [...] El *Witz* exige el desvío entre la primera y tercera persona, no el rodeo *Umweg*, sino el desvío *Ablekung* [...] El *Publikum* y la segunda persona son dos lugares de pasaje que permiten el proceso social. El *Publikum* aparece entonces como condición indispensable para aquello que el proceso social produzca entre los analistas (Viltard, 2014, pp. 250-51).

Lacan se vuelve público de Freud a partir de su operación de lectura. Su “retorno a Freud” realiza la operación de ser público de Freud dejándose llevar por el discurso del psicoanálisis. Escribe, habla, desde una posición enunciativa que convoca al público. Al respecto, Viltard (1993, p. 9) evoca los “ejercicios espirituales” de la tradición filosófica y religiosa -que tienen sus puntos en común tal como los trabaja Hadot (2006) en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*- y se pregunta si “¿Hay en el ejercicio del psicoanálisis una perpetuación de esta tradición?”. Entiende que Lacan al llamar a “la cosa freudiana” un ejercicio, una amplificación sigue la tradición de los textos antiguos:

Lacan hacía de la búsqueda de la verdad la actitud interior fundamental de una Escuela que desde entonces sería Freudiana; era para el mismo Lacan un punto de apoyo que trataba de significarle a sus alumnos, leyendo un texto que había escrito precisamente para ser leído, leído en voz alta, siguiendo la gran tradición de los textos antiguos (Viltard, 1993, p. 10).

Dicha actitud interior que denomina como “ser freudiano” no fue su posición desde los inicios como psiquiatra. Su posición enunciativa cambiará cuando hable desde el ejercicio de la cosa freudiana: “Yo, la verdad hablo”. Al final de la “Obertura de esta recopilación” (Lacan, 1966 [1985, p. 6] plantea que

Del itinerario del que estos escritos son jalones y del estilo determinado por aquéllos a los que se dirigieron, quisiéramos llevar al lector a una consecuencia en la que le sea preciso poner de su parte.

De la misma manera hará con sus seminarios, al no transcribirlos, pone al público en la condición de que cada uno encuentre una manera de dialogar con él. En el *Seminario R.S.I.* (Lacan, 1974-75, p. 76), en la sesión del 11 de enero de 1975 dice:

Yo no puedo dialogar más que con alguien que he fabricado para comprenderme en el nivel en el que hablo, y es precisamente por eso que, no solamente me asombro de que ustedes sean tan numerosos, sino que incluso no puedo creer que he fabricado a cada uno de ustedes para comprenderme.

Es el tiempo en el que trabaja el nudo borromeo con Soury. Entiende que es un trabajo que no puede ser solitario. Al respecto dice Allouch (1993, p. 129):

La indicación que nos daba ese 11 de enero es metodológica. Leerlo es prestarse a esta *fabricación*, que no podría llevar a cabo solo. Aunque su parte no sea la nuestra, ¿por qué deduciríamos de eso que la nuestra puede ser escamoteada? Leerlo es aceptar esa mano tendida.

5.2. “Hacer caso” a la transferencia

En “Fragmentos de análisis de un caso de histeria” (1905 [1991, p. 7]), en el capítulo “Palabras preliminares” dice Freud que fue “espinoso tener que publicar resultados” de sus investigaciones y “no menos espinoso empezar a exponer al juicio público una parte del material que permitió obtener aquellos resultados”. Se queja de que se le ha criticado por no comunicar el tratamiento de sus “enfermos”, y que ahora se le criticará por “comunicar acerca de ellos lo que no debe comunicarse”. Más adelante continúa explicando por qué este historial le resulta privilegiado y lo compara con la publicación de “Estudios sobre la histeria” (1885 [1991]) que realizara con Breuer. Por una parte, señala que es privilegiado “en lo tocante al empleo de los sueños” y, por otra parte, entiende que le resultó “más pobre de lo que hubiera deseado”. Es justamente los defectos lo que hace que publique el caso (Freud, 1905 [1991, p. 11]). Agrega las diferencias con respecto al caso Anna O. Dice:

Quizás algún lector familiarizado con la técnica de análisis que expuse en *Estudios sobre la histeria* [Breuer y Freud, 1895] se asombrará de que en tres meses no haya podido obtener la solución definitiva al menos de los síntomas abordados. Pero esto se volverá comprensible si comunico que desde los *Estudios* la técnica psicoanalítica ha experimentado un vuelco radical. En aquella época, el trabajo partía de los síntomas y se fijaba como meta resolverlos uno tras otro. He abandonado después esta técnica por hallarla totalmente inadecuada a la estructura más fina de la neurosis. Ahora dejo que el enfermo mismo determine el tema del trabajo cotidiano, y entonces parto de la superficie que el inconsciente ofrece a su atención en cada caso. Pero así obtengo fragmentado, entramado en diversos contextos y distribuidos en épocas separadas lo que corresponde a la solución de un síntoma. A pesar de esta desventaja aparente, la nueva técnica es muy superior a la

antigua, e indiscutiblemente la única posible (Freud, 1905 [1991, p. 11]).

En este párrafo contamos con elementos de gran importancia para la clínica psicoanalítica, de manera condensada está planteando una manera de trabajo clínico. Entonces, publica este caso porque le resulta incompleto, con enigmas que no se resolvieron durante el análisis. El análisis ya no consiste exclusivamente en la remisión de los síntomas, antes bien se trata de que el “enfermo determine el tema” y que el material consiste en fragmentos, en entramados de diferentes épocas y contextos. Dirá también que ningún historial clínico podría dar respuesta a las preguntas que se plantean en la clínica: “De un solo caso no puede pedirse razonablemente más que lo que puede brindar” (1905 [1991, p. 12]). El caso a caso, la singularidad del caso y la importancia de la palabra del analizante conservan actualidad. El peligro de la generalización de los casos, la dirección de la cura y el saber del analista no han dejado de combatir estas palabras de Freud.

Resulta interesante que en el “Prólogo a la segunda edición” de los “Estudios sobre la histeria” Freud diga que no tuvo motivos que lo muevan a “eliminar este testimonio de mis opiniones iniciales”. Reconoce que después de trece años de trabajo sus puntos de vista han variado tanto que alterarían por completo el caso (Breuer & Freud, 1895 [1991, p. 25]). Conservó los *Estudios* como un material histórico. Sin embargo sabemos por diferentes fuentes que Freud planteó sus grandes discrepancias con Breuer (carta a Jung del 21 de noviembre de 1909, carta a Zweig del 2 de junio de 1932, carta a Arthur A. Tansley del 20 de noviembre de 1932, entre otras). Criticó severamente la huida de Breuer ante el amor de su paciente desconociendo su implicación erótica. La paciente *princeps* del psicoanálisis, quien nombrara como *talking cure* y *chimney sweeping* al procedimiento psicoanalítico fue quien dio muestras claras de la erótica y de la transferencia analítica. Breuer huye mientras que Freud continúa⁶¹. En la carta a Zweig, Freud declara:

⁶¹ Para un estudio exhaustivo sobre esta temática ver: Leff, 2007.

Una noche, después de haber puesto los síntomas de la paciente bajo control, volvieron a pedir a Breuer que la visitara. La encontró confusa, retorciéndose por los espasmos que sentía en el bajo vientre. Cuando le preguntó qué le pasaba, ella respondió: ya viene el hijo del doctor Br. En ese momento, él tuvo en sus manos la llave que hubiera abierto el camino a las madres, pero la dejó caer. A pesar de sus grandes dotes espirituales, no había nada fáustico en él. Presa de un espanto convencional, emprendió la huida y dejó en manos de un colega a su paciente (Zweig, 2004, p. 46).

Fue el espíritu fáustico, el tomar las llaves de Mefistófeles lo que lleva a Freud a descifrar los misterios que despliega cada analizante y publicar sus historiales.

Por su parte Lacan, retomará en la primera sesión del *Seminario* sobre la transferencia (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 12-13]) el caso Anna O. para ubicar ese término “opaco”, núcleo de la experiencia analítica que es la transferencia. Dice:

En el principio de la experiencia analítica, recordémoslo, era el amor. [...] Es un comienzo cargado, un comienzo confuso. Es un comienzo no de creación, sino de formación. Enseguida llegaré al punto histórico en el que nace del encuentro entre un hombre y una mujer, Joseph Breuer y Anna O., en la observación inaugural de los *Studien über Hysterie*, cuando nace lo que es ya el psicoanálisis y que la propia Anna bautizó con el término *talking cure*, o también deshollinando, *chimney sweeping*.

Para Lacan es evidente que fue una historia de amor tanto del lado de Anna O. como de Breuer: “Está claro que Breuer amó a su paciente” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 16]). Agrega:

No importa que Breuer haya o no resistido. Más bien lo que debemos considerar una bendición, en aquel momento, es el divorcio, ya inscripto con más de diez años de anterioridad, entre Freud y él. Esto ocurre en 1882, habrá que esperar diez años para que la experiencia de Freud conduzca a la obra de los *Estudios sobre la histeria*, escrita con Breuer, quince años para que Breuer y Freud se separen. Esto es lo importante. El pequeño Eros, cuya malicia, en lo más repentino de su sorpresa glee al primero y le obligue a huir, encuentre a su amo en el segundo, Freud. ¿Y por qué? [...] porque Freud tiene cortada la retirada. Se encuentra con mujeres ideales que le responden de acuerdo con la modalidad física del erizo (Lacan, 1960-61 [2003, p. 17]).

Ante la afirmación de Lacan de que Freud tenía cortada la retirada dice Leff (2007, p. 38) que Lacan “no deja al psicoanalista en manos de Mefistófeles, sino que lo conduce hacia la posición de Sócrates. [...] Elige servirlo para servirse de él”. En palabras de Lacan:

A diferencia de Breuer, y por la causa que fuese, la actitud que adopta Freud le convierte en el amo de temible pequeño dios. Opta, como Sócrates, por servirle para servirse de él. Aquí en este servirse de él, de Eros –todavía teníamos que subrayarlo– empiezan para nosotros los problemas. Por qué *servirse de él*, ¿para qué? [...] ¿servirse de él para el bien? Sabemos que del dominio de Eros va infinitamente más lejos que ningún campo que pueda ser cubierto por el Bien. [...] Está claro que no pudieron evitar registrar lo que es una característica principal de Sócrates y que el propio Platón califica con una palabra que siguió siendo célebre entre quienes se han aproximado al problema de Sócrates –su *atopía* en el orden de la ciudad (Lacan, 1960-61 [2003, p. 18]).

Vuelve al tema de los deholinadores en su *Seminario* de los año 1961-62 *La identificación*, sesión del 28 de marzo de 1962, y convierte la chimenea en un asunto de método (Lacan, 1961-62, pp. 204-206). Ya en ese seminario se vislumbra aquello que trabajará en el seminario del siguiente año, la angustia de castración ¿puede rebasarse? En el *Seminario La angustia* (1962-63 [2006]), en la sesión del 5 de diciembre de 1962, vuelve a Anna O. para dar cuenta de que el límite de la castración en ocasiones ha sido franqueado, para ello explora el lugar del objeto *a* en la fantasía de las histéricas. El objeto *a* que funciona en su fantasma les sirve de defensa contra la angustia y es el cebo con el que retienen al Otro. Y “a esto debemos el psicoanálisis”.

Hay una tal Anna O. que sabía un montón sobre la maniobra del juego histérico. Ella presentó toda su pequeña historia, todos sus fantasmas, a los señores Breuer y Freud, que se sintieron como pececitos en el agua. [...] Daba todo lo que tenía tal cual. No había necesidad de sudar la tinta para que lo soltara todo. [...] Felizmente, Freud era un neurótico, y como al mismo tiempo era inteligente y valiente, pudo servirse de su propia angustia frente a su deseo [...] A esto, ciertamente, le debemos el haber entrado, a través del fantasma, en el mecanismo del análisis y en un uso racional de la transferencia (Lacan, 1962-63 [2006, p. 61]).

Más adelante, en la sesión del 23 de enero de 1963, indicará el punto ciego de Freud que permaneció en estado de pregunta: ¿qué quiere una mujer? “Ahí donde el pensamiento de Freud tropieza con algo que podemos llamar, provisionalmente, la feminidad”. Quiere que la mujer se lo diga todo. “Pues bien, ella lo hizo –la *talking cure* y la *chimney sweeping*. Ah, fue un buen deshollinamiento” (Lacan, 1962-63 [2006, p. 143]).

5.3. Schreber: “un discurso que es en verdad el nuestro”

Otro de los historiales de Freud que resulta de interés para dar cuenta de las preguntas sobre qué se escribe y cuándo se escribe es el caso Schreber. En 1906 Jung le envía a Freud el texto de Schreber y en 1911 publica “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia Paranoides*) descrita autobiográficamente”. La lectura de Freud de las *Memorias* (Schreber, 1903 [1972]) se realiza en el contexto de discusiones entre las teorías psiquiátricas y la teoría psicoanalítica sobre la *Dementia praecox*, la esquizofrenia y la paranoia. Freud lee el caso Schreber siguiendo el método de la “Interpretación de los sueños” (1900 [1991]) y lo articula al método que le proporciona Schreber para la “lengua fundamental”. Dice Jandrot (1996, p. 97)

Si a nivel de las operaciones de lectura puesta en juego en lo referente al sueño y al delirio existe una identidad de funcionamiento, la “razón” de la escritura es de un orden distinto para cada una. Freud acepta las indicaciones de lectura dadas por Schreber, pero no su “razón”, la de los milagros divinos, a la que sustituye por su propia “razón”, la de la libido.

Desde la “Introducción” reconoce a Schreber como el “autor del caso”, quien sabe sobre el caso, le da legitimidad y lo considera “un caso prínceps” para la teoría psicoanalítica:

[...] no me parece impropio hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (*dementia paranoide*) a quien yo no he visto personalmente pero que ha descrito él mismo su caso y ha dado noticia pública de él liberándolo a la estampa. Se trata del ex presidente del Superior Tribunal de Sajonia, el doctor en jurisprudencia Daniel Paul Schreber, cuyo libro *Memorias de un enfermo nervioso* apareció

en 1903 y, si estoy bien informado, ha despertado interés bastante grande entre los psiquiatras. [...] tengo derecho a invocar sus propios argumentos, los que este “hombre de sobresaliente espíritu, de inteligencia inusualmente aguda y de un penetrante poder de observación” contrapuso a los empeños por disuadirlo a publicar: “No se me han ocultado los reparos que parecen oponerse a una publicación, a saber, que está en juego el miramiento por ciertas personas que aún viven. Por otro lado, opino que ella podría ser valiosa para la ciencia y para el conocimiento de verdades religiosas si hubiera de posibilitar, mientras estoy con vida, observaciones cualesquiera, por parte de especialistas, sobre mi cuerpo y mis peripecias personales. Frente a esta ponderación tienen que callar todos los miramientos personales” (Freud, 1911, [1991, p. 12]).

Freud se alinea con Schreber al interrogar a la psiquiatría, en darle un lugar de interés científico. Al decir de Jandrot, Freud transferencia con Schreber y se ubica como su secretario, lo lee a la letra a la vez que le realiza su demanda. “A través de esas diferentes formulaciones interpretativas del delirio de Schreber, Freud sostiene su teoría de la libido en el estudio de la paranoia y se expone a la venganza psiquiátrica” (Jandrot, 1996, p. 100). Freud se compromete con el caso, se dirige a la psiquiatría que no cree en la verdad que puede haber en el delirio. Es más dice: “Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble” (Freud, 1911, [1991, p. 44]).

Por su parte, la lectura que realiza Lacan (1955-56 [1997]) sobre Schreber en su Seminario *Las estructuras freudianas de la psicosis*⁶² y en el artículo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (Lacan, 1959 [1998]) se constituyeron en un hito para el ámbito psicoanalítico. En dicho Seminario se dedica a estudiar el libro de Schreber *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Schreber, 1903 [1972]) con el paradigma SIR e influenciado por ciertas lecturas saussurianas que le otorgan un lugar de importancia a lo

⁶² De esta manera nombró Lacan su Seminario de los años 1955-56.

fonológico -fundamentalmente a través de Jakobson y su relectura de Saussure basado en Trubetzkoy- producirá el análisis de la “inspiración” y la “lengua fundamental”.

Lee el testimonio de la inspiración (*Atemzug, Inspiration*). Su libro está sembrado de significantes que adquieren “un valor”, “una significación a secas”, como “almicidio” (*Seelenmord*), son palabras de la “lengua fundamental” (*Grundsprache*), que le fueron impuestas (*Auferlegung Word*), que le surgieron “de manera inspirada” por la vía del lenguaje de nervios (*Nervenanhang*)⁶³ (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 84-85]).

Para Lacan (1955-56 [1997, p. 84]) Schreber “[...] habla de todo esto en un discurso que es en verdad el nuestro”, es más “es tan coherente como muchos de los sistemas filosóficos de nuestra época”. En el artículo de 1957-58 lo califica de “documento escrito, no sólo testimonio, sino también producción de ese estado terminal de la psicosis” (Lacan, 1957-58, [1985, p. 554]).

La *Grundsprache* es el “signo de que subsiste en el seno de ese mundo imaginario la existencia del signifiante”. El mundo de Schreber consistirá en “la relación con ese ser que para él es el otro, es decir, Dios mismo” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 127]). Gran parte de la construcción maravillosa [*Wunderbar Erschaffung*] “está hecha con elementos en que se reconocen claramente toda suerte de equivalencias corporales” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 103]).

Lacan leyendo las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* le da una nueva consistencia a la función de secretario, hace llegar el decir al lugar de su destino. Como es bien sabido ya en 1932 Lacan (1932 [2000]) se hizo secretario de Marguerite Anzieu escribiendo al dictado el caso Aimée.

“Liberto empleado en los asuntos confidenciales”, esta definición de Tácito asocia al secretario con su función. Ya fuese príncipe, loco, místico, presidente o incluso analizante, uno se dirige al secretario pero con otra dirección; si es secretario escribe para otro, entendemos ese “para” en su doble acepción: escribe *en el lugar de y para* el otro. [...] lo que se

⁶³ Todos los agregados entre paréntesis de palabras o frases en alemán en las citas son nuestros. D. P. Schreber, 1903 [1979, p. 34] español y [1972 p. 25] en alemán.

trama entre un sujeto y quien es convocado a ese sitio de secretario le concierne al psicoanalista (Olivera, 1998, p. 7).

Desde esa función Lacan hace pasar al público el decir del psicótico, teórico de su experiencia, de esa manera ambos están en relación a eso que habla en el sujeto.

En definitiva para Lacan hay un caso Schreber que es un testimonio del “campo paranoide de la psicosis” y avanza con él sobre dicho campo. Como indica Allouch (2014, p. 19) Schreber no es “nuestro” como dijo Freud y reafirmó Lacan. Ese “nuestro” puede haber sido el inicio de una “transferencia psicótica” que le permitió a Lacan realizar un seminario dedicado a Schreber. Ese “nuestro” lo deja en el campo de la psiquiatría, de donde Schreber siempre quiso estar fuera.

5.4. Hamlet “un caso clínico”: Muerte y Duelo

La muerte y el duelo –así como el amor, la locura, la sexualidad- han sido temáticas preferidas por psicoanalistas. Freud le dedicó un trabajo y varios artículos. El más conocido es “Duelo y melancolía”, ensayo en el que Freud (1917 [1991]) trató el duelo ante la pérdida de un ser querido. Elaborado apenas comenzada la Primera Guerra Mundial, coincide temporalmente con “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915 [1991]) en el que Freud habla de la actitud del hombre ante la muerte.

Leer un artículo con el otro nos permite sostener que el primero es un documento histórico del comienzo de esa época en la que la muerte masiva y anónima se alojaba en el siglo XX con la primera y segunda guerra mundial, la aparición de los campos de exterminio y, finalmente, con la construcción de la terrible figura jurídica de “desaparecido”. Ubicar el contexto excluye la universalización que se ha pretendido hacer del duelo. Freud

propuso como su resolución lo que llamó trabajo del duelo. Al hacer de la privacidad intrapsíquica el escenario del duelo puso de manifiesto, sin proponérselo, la ausencia de todo rito funerario. En su ensayo, no hay público con quien realizar el duelo [...]. Por otro lado, si tenemos en cuenta que cada vez que habló de duelo aseguró que éste consistía en no permitir el acceso a un nuevo objeto –objeto sustitutivo que según esto bien podría estar ya en la puerta augurándonos un futuro mejor– reconoceremos que ha llegado el momento de preguntarnos qué es la pérdida de un ser único para nosotros si éste puede conocer su reemplazo. El duelo queda en la penumbra en la obra freudiana ya que no se discierne cuál es el objeto radicalmente perdido que excluye a todo otro (Aguad, 2004, p. 6).

A partir de “Más allá...”, en 1920, Freud publica su artículo y recibe dos golpes en su vida: la muerte de su amigo Anton von Freund y la de su hija Sophie. No pasará mucho tiempo, en 1923, otro gran golpe, la muerte de su nieto Heinerle le hará decir que dicha muerte “había matado algo en él” y que “hacía las veces de todos mis hijos y de todos mis nietos”. A partir de estas dos muertes, Freud deja plasmado el “paradigma del duelo del hijo” y eso que el duelo mata en él⁶⁴.

Por su parte, Lacan habla de la experiencia intolerable que es la muerte de otro que nos es esencial y ubica su pérdida como un agujero en el real. Todas las imágenes convocadas no pueden llenar este agujero y es este rasgo lo que acerca al doliente a la experiencia psicótica.

Grupo y comunidad, en tanto culturalmente organizados, son señalados por Lacan como soportes en la realización del duelo al hacer intervenir todo el juego simbólico para enfrentarse con esa falta (Aguad, 2004, p. 7).

⁶⁴ Sobre esta temática ver: Lansky, 1996.

La afirmación de Allouch (1995) de que “la clínica psicoanalítica es el duelo” ha sido abordada a partir del caso que construyó y dio lugar a dicha afirmación, el de Marguerite Anzieu, la Aimée de la tesis de Lacan (1932 [2000]), donde encuentra lo medular de esa locura entre varios en el duelo por un hijo muerto. Aimée realizaba su duelo en su locura

El problema del duelo es uno de los problemas capitales que en el campo freudiano se presentan como doblemente determinantes: por una parte, ellos signan los demás problemas capitales –de allí, por ejemplo, mi fórmula según la cual la clínica analítica es el duelo. No inventé la articulación duelo/clínica, puesto que el mismo Freud expone la neurosis del hombre de los lobos como un duelo por su padre no aceptado. Simplemente la leo, la interpreto, la modifico suprimiendo lo “no aceptado”, que no obedece sino a la intervención de una norma para el duelo, una norma que, precisamente, no existe. De modo que también el análisis es la efectuación de un duelo (Allouch, 2004, p. 13).

En Lacan la temática de la muerte esta diseminada por sus seminarios, ¿y el duelo? Si bien no le dedicó un seminario ni escribió explícitamente un texto sobre el duelo, no deja de haber, como veremos, una teoría del duelo. Y es, fundamentalmente, en la interpretación de *Hamlet*, en su seminario sobre el deseo (Lacan, 1958-59), que desplegará su teoría del duelo. Allí dirá que “innovará” en relación a la “función del duelo” respecto de Freud y del psicoanálisis en general. Ese trabajo lo hará con su S.I.R. y la relación de objeto (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959). Como bien señala Allouch,

Tratándose del duelo, Hamlet representa para Lacan el caso fundamental, si no *prínceps*, el caso paradigmático. A partir de Hamlet, Lacan pondrá de manifiesto su inédita versión del

duelo, por otra parte sin pregonarla demasiado (Allouch, 1997 [2006, p. 204]).

“El psicoanálisis tiende a reducir el duelo a un trabajo; pero hay un abismo entre trabajo y subjetivación de una pérdida” (Allouch, 2004, p. 14). Hay una noción de duelo en Lacan (1958-59) que se encuentra en la lectura que hace de Hamlet.

Hay un duelo efectuado cuando quien está de duelo, lejos de recibir algo del muerto, lejos de extraer alguna cosa del muerto, suplementa la pérdida sufrida con otra pérdida, la de uno de sus tesoros. Así le corresponde hoy al análisis, si es cierto que con Lacan supo delimitar el alcance subjetivante del “objeto *petit a*” como objeto radicalmente perdido, elevar lo real a una economía técnica de intercambio, y en contra de esa misma economía, a la dignidad de lo macabro (Allouch, 1997 [2006, p. 14]).

Ahora bien, Philippe Ariès (1983) nombró “muerte salvaje” a la modalidad actual de hacer con la muerte, contraponiéndola a la muerte amaestrada con la que designa su domesticación, como era el caso del hombre de la antigüedad que llegaba hasta hacer de ella su acto. Estas consideraciones fueron traídas a la reflexión psicoanalítica por Jean Allouch (1997 [2006]) en *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Allí, propone llamar “muerte seca” al carácter de pérdida total que reviste esta reciente figura de la muerte. Su rasgo característico es la desaparición de los rituales y de los signos de duelo. Hoy estamos pues provocados a plantearnos de qué modo los rituales se vinculan con la efectuación subjetiva del duelo.

5.5. “Dar la palabra al caso”. Leer la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte....

[El psicoanálisis logra efectividad] realizando aquello que Gilles Deleuze (1986 [2003, p. 136]) en su presentación de los últimos avances de Michel Foucault apunta en los siguientes términos: “la subjetivación, la relación consigo mismo [*rappport à soi*] no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo [*rappport à soi*] no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma”. Admitiremos que la casuística analítica (la casuística, es pensar por casos, solamente por casos) sólo se reveló innovadora cuando recogió la manera, cada vez actual, en la que la relación consigo mismo [*rappport à soi*] supo “renacer, en otro sitio y de otra forma” (Allouch, 2014).

Poetas, escritores⁶⁵, artistas en general y filósofos coinciden con el psicoanálisis al dedicarles un lugar central al amor, la locura y la muerte. Acordamos con Bataille (1961 [2010]) en su texto *Las lágrimas de Eros* al encontrar similitudes entre el horror y la voluptuosidad, entre el dolor y el goce, agregando, además, un lugar, allí, para la locura:

La esencia del hombre se basó en la sexualidad –que el origen y el principio- planteándole un problema cuya única salida es el enloquecimiento. Este enloquecimiento aparece en la “pequeña muerte”. ¿Podría yo vivir plenamente esta pequeña muerte sino como una aparición de la muerte definitiva? La violencia del placer espasmódico se halla en lo más hondo de mi corazón. Al mismo tiempo, esta violencia –me estremezco al decirlo- es el

⁶⁵ Uno de ellos es Horacio Quiroga (1917) *Cuentos de amor de locura y de muerte*. España: Libresa.

corazón de la muerte: ¡se abre en mí! La ambigüedad de esta vida humana se refleja tanto en un ataque de risa como cuando prorrumpimos en sollozos. Conlleva la dificultad de conciliar el cálculo razonable, que la fundamenta, con esas lágrimas... con esa horrible risa (Bataille, 1961 [2010, p. 37]).

Para Bataille existe identidad entre la “pequeña muerte” y la muerte definitiva: “de la voluptuosidad y del delirio al horror sin límites”. “Este es el primer paso. ¡Llevarnos a olvidar las nimiedades de la razón! De la razón que nunca supo fijar sus límites (Bataille, 1961 [2010, p. 37]).

Entonces, si bien, dividiremos los capítulos siguientes haciendo énfasis en las temáticas del amor, la locura y la muerte (duelo), muchas veces no están separadas. La división permite tratar el tema resaltando su importancia, no obstante se interrelacionan.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que sostiene el psicoanálisis con sus casos? Dachet (2013) en su libro *¿La inocencia violada? Sobre el caso Hans de Freud* remarcará que la especificidad del psicoanálisis consiste en “dar la palabra al caso”.

Tanto Lacan como Freud elegían y construían su espacio de enseñanza. Tratándose de los casos freudianos, el neologismo *hystorizar*⁶⁶ debe leerse así: *devolverle la palabra* a los casos en relación a lo que puede sostenerse sobre la experiencia de cada análisis *con ellos*, y no para repetir los casos como un eco (Dachet, 2013, p. 44).

⁶⁶ Neologismo que condensa las palabras historia (*histoire*) e histeria (*hystérie*). Es importante señalar que este neologismo no fue registrado por Pasternac M. y N. Pasternac en el libro Comentarios a los neologismos de Jacques Lacan. Sí figura el neologismo “*historier (s’)*”, verbo pronominal. Neologismo en forma de verbo pronominal que transforma el verbo *historier* (historiar) en reflexivo. Permite verter en español por ‘historiarse’. En su redacción (Seuil, Paris, 1981, p. 177) J-A. Miller modifica el neologismo y escribe *s’historiser*. En consecuencia en la versión española (1985, Paidós, Barcelona, p. 225), Juan Luis Delmont y Diana Rabinovich traducen por ‘*historizarse*’ (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003, pp. 143-144).

La clínica psicoanalítica no está nunca estabilizada, por tal motivo se hace necesario producir un nuevo caso con cada lectura. Importa, entonces, la materialidad con la que Freud, Lacan u otros psicoanalistas plantearon la transferencia y las dificultades en cada caso. Volver a leer los casos publicados permite nuevas creaciones.

Cada lectura y escritura genera una “fabricación de casos”, qué se lee, cómo se jerarquizan las temáticas o desarrollos da lugar a un encuentro entre quien lee y escribe con ese “material” clínico. Eros y Psiqué, Sócrates y Alcibíades, Hamlet, Schreber, entre otros, constituyen nuestros “casos” sobre la espiritualidad y el alma en el amor, la locura y la muerte (duelo).

CAPÍTULO 6.- La espiritualidad en el amor



Psiqué y Eros, mosaico del siglo III d. C., procedente de Samandaği y conservado en el Museo de Antakya (Turquía).

Lacan, se detiene, en diferentes momentos de su enseñanza, en algunas cuestiones referidas al alma y el amor. A modo de muestra: nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma (*Seminario La transferencia*, 1960-61), alma objeto caído (*Seminario La angustia*, 1962-63), alma mundo (*Seminario Les noms du père* o *Les non-dupes errent*, y *Seminario La Ética del psicoanálisis*, 1959-60), alma cuerpo, alma-amor o *almar* (*Seminario Aun*, 1972-73), (*a*)muro (*El saber del psicoanalista*, 1972). Nos dedicaremos a plantear algunos recorridos que permiten visualizar el trabajo clínico que realizó Lacan en relación a la espiritualidad y al amor.

Por un lado, Lacan hace uso de dos figuras mitológicas, tradicionalmente caracterizadas como mensajeros, para acercarnos al alma, al amor y al deseo en psicoanálisis. La primera, se encuentra en su *Seminario* de los años 1960-61

*La transferencia*⁶⁷ y refiere al *Dáimon* de *El Symposium* o el *Banquete* de Platón, la segunda, pertenece al *Seminario* de los años 1972-73 *Encore* y se trata del *Ángel*.

Si, como dice Lacan, “[...] lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 101]) y que los analistas “no tenemos otra palabra en la boca” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]) ¿cómo se despliega éste en un análisis y de qué manera interviene la transferencia, el amor, en los mensajes a leer, a develar en el encuentro analítico?

También, en el seminario sobre *La transferencia* Lacan presentará, por un lado, la inmortalidad y metamorfosis del alma sirviéndose de Sócrates (11 de enero de 1961) y, por otro lado, el nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma a partir del relato sobre Eros y Psiqué (12 y 19 de abril de 1961). En ambos tramos hace uso de relatos de la antigüedad para abordar el alma, el amor y el deseo y derivar en sus conceptualizaciones sobre la transferencia. Sin embargo, el trato que recibe tanto el alma como el amor tiene diferencias en los dos mitos o relatos.⁶⁸

En el primer caso, aborda la metamorfosis del alma a partir del mito “del alma alada” del Fedro de Platón. ¿Por qué Lacan se sirve, en ese momento de su seminario, de la conceptualización platónica del alma alada?, ¿de qué manera le permite articularla con el amor?, ¿qué rasgos de dicho mito le resultan de interés para trabajar el amor y el deseo?

En el segundo caso, en las sesiones del 12 y 19 de abril, se dedica al análisis de Eros y Psiqué a partir del cuadro de Zucchi “Psique sorprende Amore” y del relato de Apuleyo (1988) en *Las metamorfosis* o *El asno de oro*. Además, agrega el bosquejo que solicitó realizara Masson sobre dicho cuadro. Y más todavía, hace uso de diversas iconografías de Psiqué⁶⁹ representada con “alas de mariposa”, símbolo de la metamorfosis e inmortalidad del alma.

⁶⁷ Vale resaltar que Lacan nombró dicho Seminario como *La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas*.

⁶⁸ Solamente para recordar, en ese mismo seminario Lacan (1960-61 [2003]) inicia la sesión del 17 de mayo de 1961 citando a Paul Claudel, *El rehén*, acto I, escena 1: “Nuestras almas se sueldan una y otra sin ninguna mezcla”. Siguiendo a Claudel presenta el tema de la capturas del alma como siendo “la aspiración suprema del amor”. En Claudel el amor es unión de las almas (una situación del amor que no tiene nada de excepcional)” (Allouch, 2009, p. 99).

⁶⁹ Sobre las diferentes iconografías de Eros y Psiqué, en particular, sobre la representación de Psiqué con alas de pájaro como Eros o con alas de mariposa ver: Rodríguez López, Ma. Isabel (2001) “Omnia vincit amor: iconografía de Eros y Psiqué”.

Allouch en el Capítulo IX de *El Amor Lacan* denominado “Eros y Psiqué” enfatiza que dicho análisis “desembocó en la invención de ese Φ ”.

Psiqué, en tanto que partenaire erótica de Eros, metamorfoseada, no se trata de una mujer, sino que deviene el alma. Uno de los puntos a resaltar del relato consiste en que allí se despliegan las relaciones entre el alma y el deseo. El cuadro muestra el momento preciso en que “el deseo que ha colmado a Psiqué va a huirle abriendo así la vía a ‘lo que podemos denominar los infortunios o las desventuras del alma’ (Allouch, 2011, p. 177).

Además, en el *Seminario sobre La identificación* (1961-62) Lacan retomará el trabajo sobre la relación Sócrates-Alcibíades a partir de la lectura del *Banquete* de Platón (2004a) y la indicación que le realiza Sócrates a Alcibíades (“ocúpate de tu alma”) para dar cuenta del vínculo con el deseo. Le permite diferenciar el sujeto del amor del sujeto del deseo, además de plantear su sujeto canónico.

Por últimos, nos ocuparemos del planteo sobre el alma en el *Seminario La angustia* (1962-63 [2006]), desde el momento en que entendemos que es a partir de allí que se puede leer cómo el *petit a* le permite otro viraje en ese carácter etéreo del alma, y por lo tanto, se vuelve un modo singular de Lacan de hablar del *alma*, en el nivel de *a*, de objeto caído.

6.1. Del alma y el amor en *La transferencia*: El Eros como Dáimon



Dáimon femenino alado en la *Villa dei Misteri* en Pompeya

En Apuleyo, Psiqué se pregunta (*Metamorfosis*, VI, 5): “¿En qué noche (*tenebris*) puedo esconderme (*absconditia*) para escapar (*effugiam*) de los ojos inevitables (*inevitabiles oculos*) de la gran Venus (*magnae Veneris*)?”. Lucrecio habla de un “deseo ansioso”, de un “deseo aterrador” (dirá cupido) y define la *cupiditas* de ese deseo como la “herida secreta” (*volnere caeco*) de los hombres. Virgilio define al mismo amor: ‘una antigua y profunda herida que arde con un fuego ciego o secreto’

(*gravi jamdudum saucia cura volnus caeco igni*). Catulo lo transforma en una enfermedad mortal (Carmina, LXXVI): “Oh Dioses, si la piedad les pertenece, si conceden a los hombres algo más que el espanto a la hora de morir, dirijan sus ojos hacia mí (*me miserum adspicite*), hacia mi miseria. Mi vida ha sido pura. Ayúdenme a cambio. Líbrenme de esta peste (*pestem*): el amor, ese veneno (*torpor*) congelado en mis huesos, que se destila en mi sangre, que ahuyenta la alegría (*laetitia*) del corazón” (Quignard, 2000, p. 47).

6.1.1. Del amor como significativo al mito

Lacan inicia su seminario sobre *La transferencia* recordándonos que “al comienzo de la experiencia analítica fue el amor” y que éste tiene para nosotros un “valor de enunciación”, de “anuncio”, que se trata de un comienzo de “formación” (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 12-13]). Además, agrega:

[...] hay una larga tradición que nos habla del amor. [...] durante siglos, no se ha hecho más que debatir sobre el amor. ¿No es acaso otro motivo más de sorpresa que de nosotros, analistas, que nos servimos de él, que no tenemos otra palabra en la boca, pueda decirse que con respecto a esa tradición nos presentamos en verdad como carentes de recursos? (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]).

Entiende “que el problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia –y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 47]) y señalará que hay una cuestión que se plantea para el analista:

¿Cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente?
Sabemos bien, de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a
aquel ser, ¿es o no el del amor? ¿Tiene alguna relación, este
acceso, con lo que llegaremos a saber, a partir de la pregunta
que planteamos para este año, sobre la naturaleza del amor?
(Lacan, 1960-61 [2003, p. 49]).

Y dirá de entrada que hay dos cosas que ha observado a propósito del amor: “la primera es que el amor es un sentimiento cómico” y la segunda “es que el amor es dar lo que no se tiene” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 45]). Opta por trabajar con el *Banquete* de Platón⁷⁰, ese texto calificado por él como “monumental”, “original” en tanto que le permite dar cuenta de la estructura del amor (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]). Coloca a Sócrates en el origen de la transferencia y señala que “el secreto de Sócrates” estará detrás de todo lo que dirá ese año sobre la transferencia (Lacan, 1960-61 [2003, p. 16]). Es más, el tema del *Banquete* consiste en interrogarse ¿para qué sirve ser sabio en el amor? De hecho, “Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en ésta” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 39]).

Si bien Lacan presenta el “amor como significante”, como “metáfora”, como “sustitución” e incluso realiza una formula algebraica:

[...] la significación del amor se produce en la medida en que la función del erastés, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado- ocupa su lugar (Lacan, 1960-61 [2003, p. 51]).

⁷⁰ Calame dice respecto de el *Banquete* de Platón: ¿Qué ocasión más oportuna que la ficción literaria del *diálogo* para poner en escena toda la tradición narrativa, poética y filosófica sobre *Eros*? [...] Mediante un método que recuerda los procedimientos favoritos del propio Sócrates, el problema de la hermosura, de la bondad y de la divinidad de *Eros* es desplazado por el de la Belleza. Pues *Diótima*, y probablemente Platón a través de ella, proponen, en lugar de un elogio estático de *Eros*, una forma de acceder a lo que aún no constituye completamente una Idea, pero representa el fundamento mismo del amor (Calame, 2002, p. 191).

entiende que no se puede hablar del amor sino como mito:

Los dioses –en la medida en que para nosotros existen en el registro que nos sirve para avanzar en nuestra experiencia, si es cierto que nuestras tres categorías nos son de alguna utilidad- los dioses, no hay la menor duda, son un modo de revelación de lo real (Lacan, 1960-61 [2003, p. 55]).

De esto hemos partido, del amor como dios, es decir, como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Así, no podemos hablar de él sino como mito. Esto es también a fijar ante ustedes la orientación de lo que está en juego, dirigiéndoles hacia la fórmula, la metáfora, la sustitución, del *erómenos* por el *erastés*. Es esta metáfora la que engendra la significación del amor (Lacan, 1960-61 [2003, p. 64]).

Materializa su propuesta con la creación de su mito sobre el amor, el cual le permite mostrar “el milagro del amor”, es decir, resaltar lo que allí ocurre: la sustitución del *erómenos* o el *erómenon* por el *erastés*:

Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en ese momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende –entonces, lo que ahí se produce es el amor (Lacan, 1960-61 [2003, p. 65]).

6.1.2. Del *Eros* como *Dáimon*

El discurso propiamente socrático no puede desarrollarse más allá de un determinado límite cuando el objeto del cual se trata es el amor. De hecho, Sócrates pasa a un registro distinto, “a una forma distinta de actuar con la palabra”. Con su método interrogativo, de dividir el objeto, de poner el objeto en examen, “la intervención de Sócrates surge a la manera de una ruptura.” Es más,

[...] con la interrogación Socrática, con eso que se articula como el método propiamente socrático [...] el *erómenos*, el amado, se convertirá en *erotémenos*, el interrogado- surge [...] la función de la falta (Lacan, 1960-61 [2003, p. 137]).

Es así que Sócrates se borra y hace hablar por él a una mujer: Diótima, la extranjera, sacerdotisa, maga, sabia en materias de brujería. De hecho,

Si hace hablar a Diótima en su lugar, si hace que ella le enseñe sería para no seguir quedando por más tiempo en una posición de magisterio frente a ese a quien ha asestado el golpe decisivo (Lacan, 1960-61 [2003, p. 135]).

Diótima le *enseña* a Sócrates que el Amor (Eros) no es un dios, sino más bien un buen Dáimon⁷¹.

Dáimon es un término con un significado oscuro y ambiguo, su etimología es dudosa, y se encuentra relacionado con el verbo *daíomai* (repartir, distribuir), por lo que significaría “el que reparte, asigna o distribuye el destino” (Scarpi, 2001).

⁷¹ Dáimon del griego *Δαίμων* y del latín *Dæmon*.

Esta figura mitológica es utilizada para dar cuenta de diferentes realidades que comparten los rasgos de lo que en otras tradiciones se nombra con los términos ángeles y demonios. Se les suele denominar “lo divino”, “lo deiforme”, “el que reparte”, “genio”, “espíritu”, etc. (Persson Nilsson, 1968). En la cultura griega esta palabra adquiere diferentes acepciones.

En la *Ilíada*, dáimon, en su forma plural (dáimones) (I, 222), puede referirse al conjunto de los dioses olímpicos o bien a una sola divinidad, como Afrodita (III, 420), con mayor frecuencia expresa la idea de poder divino en sentido genérico o, simplemente, la idea de divinidad, como en la *Odisea*, (III, 27). Algunas veces, dáimon se identifica con un poder oscuro y perverso que se adueña del hombre (*Odisea*, V, 396; X, 64). Por ello aunque en algún caso se refiere a los hombres, esta palabra no es sinónimo de *Theo*, ‘dios’. Quizás por la diversidad de sus valores, la noción de dáimon transmite la idea de un poder anónimo que despierta angustia en el hombre, que es invisible y no se puede representar plásticamente, y al que no se le dedica ningún culto (Scarpi, 2001, p. 152).

El Dáimon fue también para los antiguos otra manera de nombrar a cada *logoi spermatikoi*, las semillas de *Logos* que portamos desde el nacimiento y que debemos hacer crecer. Plotino los utilizó en la *Enéadas*: “el Dáimon que me ha tocado en suerte”.

Según el traductor de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, éste, en tanto estoico alude de continuo a ese dios que habita en nosotros y que es como un representante vicario de la Divinidad,

[...] al que llama Dáimon (“duende” o “genio”, que tal vez no con idéntica misión reivindicaba Sócrates) y que viene a ser una especie de ángel que se identifica, si no me equivoco, con el

hegemonikón o principio rector del individuo” (Marco Aurelio, 1985).

Entre las múltiples acepciones de esta figura mitológica, y para nuestros fines, nos interesa destacar dos de ellas: seres divinos y semidivinos, intermediarios entre los dioses superiores y los hombres y, mensajeros de los primeros. El Eros descrito en el *Banquete* (Platón, 2004a, 202 c) sería uno de esos seres mediadores. También, se designan, a veces, energías “interiores” que actúan en el hombre como lo hace *el dáimon* de Sócrates, una especie de voz de la conciencia:

El saber del valor procede de la experiencia interior de Sócrates, de la experiencia de una elección que lo implica en su totalidad. Aquí, de nuevo, no hay, pues, saber más que por medio de un descubrimiento personal que procede del interior. Esta interioridad es además reforzada en Sócrates por la representación de este dáimon, de esta voz divina, que, nos dice, habla en él y le impide hacer ciertas cosas. Experiencia mítica o imagen mítica, es difícil decirlo, pero en ello podemos ver, en todo caso, una especie de figura de lo que más tarde se llamaría conciencia moral (Hadot, 2000, p. 46).

Platón (siguiendo al Hesiodo de *Los trabajos y los días*) dijo que los dáimones representan las almas de los muertos más sabios por lo que merecen un lugar de privilegio en el otro mundo:



“La tumba de la cuadriga infernal”, Toscana Italiana, frescos etruscos.⁷²

En Hesíodo, los dáimones parecen configurarse como potencias intermediarias entre los dioses, los héroes y los mortales. Ellos son los hombres de la edad de oro que, después de haber sido sepultados, se transformaron en dáimones dignos de veneración, con la misión de alejar los males y proteger a los hombres, y tan interesados en las buenas obras de estos últimos como en sus acciones reprobables (Citado por Scarpi, 2001, p. 152).

⁷² En octubre de 2003, a la luz de la campaña anual de excavaciones de la necrópolis de Pianacce, fueron descubiertos cerca de Sarteano, en la Toscana italiana, uno de los grupos de frescos etruscos. El sepulcro en el que fueron hallados los frescos es conocido como la *Tumba de la cuadriga infernal*. En el lado derecho del corredor de acceso está representada una cuadriga, arrastrada por dos leones y dos grifos, que conduce un *dáimon* en una representación totalmente novedosa. Probablemente es *el dáimon Charun*, homólogo del Caronte griego, el *psicopompo* o acompañante de las almas al Hades, y aquí representado como auriga. La cuadriga está vuelta hacia la salida de la tumba después de haber dejado al difunto en el límite del Hades.

De acuerdo con esa posición, Platón, admite tres esencias divinas, el padre, el supremo y el creador: el padre de los demás dioses es la primera esencia; la segunda es el dios visible, ministro del Dios invisible, el Verbo, el entendimiento, el dáimon y; la tercera esencia es el mundo. El Eros descrito en el *Banquete* sería la segunda esencia mediando entre los dioses superiores y los hombres y *mensajeros* de los primeros. Además, Platón, dio una definición de dáimon al explicar de dónde procede la “sabiduría” de su maestro Sócrates: la “sabiduría” de Sócrates parecía ser algo inducido por su dáimon, una fuerza que se le imponía, sin que su intelecto o su voluntad pudieran hacer nada por provocarlo o evitarlo; tan sólo podía aceptarlo y dejarse guiar por él. Se trataba, en este caso, de un dáimon que inducía a realizar “acciones elevadas”. Afirma, en el *Timeo*, que el dáimon, que habita dentro de cada uno, es la facultad suprema y directiva del ánimo (Persson Nilsson, 1968).

Para Platón, el dáimon es también el compañero elegido en el Hades por el hombre antes de comenzar su existencia terrena (*La República*, X, 617 d-e, Platón, 2004c), y que después de la muerte guía a su alma hasta el lugar en el que deberá ser juzgada (*Fedón*, 107 d-e, Platón, 2004a)

En el *Symposium* de Platón, será la sacerdotisa Diótima quien enseñe a Sócrates sobre el amor a través del *dáimon*, Sócrates parece estar convencido de que le hablaba la experiencia religiosa más antigua, oscura y profunda de la tradición griega. Sin embargo, Sócrates se sintió en el último momento abandonado por su dáimon, cuando fue juzgado y condenado a muerte, tal como nos lo narra Platón en su *Apología* de Sócrates:

Mi dáimon, el espíritu divino que me asiste, me permitía hasta hoy oírle muy frecuentemente, aun a propósito de cosas de muy poca importancia, en todo momento en que iba a hacer algo que no me convenía. Sin embargo hoy, cuando me sucede, algo que podría considerarse como la mayor de las desgracias -al menos como tal se la considera- no sólo no se ha dejado oír al salir de mi casa ni cuando estaba ante el tribunal, sino que ni tan siquiera para prevenirme cuando he tenido que hablar. [...] Hoy en cambio ni en un solo instante, mientras estaba ante el

tribunal, me ha impedido hacer o decir lo que quisiese. ¿A qué debo atribuir esto? (Platón, 2004b).

A partir del período helenístico (siglo I a.C.) se asiste a una ampliación de estos poderes y empiezan a poblar el cosmos, situándose en una posición *intermedia* entre la tierra y el cielo. Los *dáimones* fueron una personalidad en la filosofía neoplatónica. En la recepción cristiana del platonismo, los agatodemonios fueron identificados con los ángeles. Diógenes habla de los tres modos defectuosos de vida: la riqueza, los placeres físicos y la gloria y el poder político. Estos tres estilos de vida están personificados por tres dáimones o espíritus. El concepto de dáimon fue popular en la cultura griega, e incluso devino un concepto filosófico –en Plutarco, por ejemplo-. La lucha contra los dáimones malignos en el ascetismo cristiano tuvo precursores en la tradición cínica (Foucault, 1984 [2004, p. 361]).

La concepción sobre los dáimones fue tergiversada a la de demonio en la cultura Judeo-Cristiana: “un espíritu maligno que puede poseer a los humanos”. La traducción griega del *Septuaginta*, por parte de los judíos que hablan el griego de Alejandría, y el uso del demonio en el texto griego original del *Nuevo Testamento*, produjeron que la palabra griega fuera aplicada para el espíritu Judeo-Cristiano en los siglo II d.C.

Cipriano de Cártago en *La Vanidad de los ídolos* desenmascaraba a los dioses de los paganos como un engaño del *evemerismo*. Se refirió a los demonios mostrándolos como espíritus impuros y errantes que luego de haber estado imbuido en vicios terrenales se han ido de su forma celestial por el corrompimiento de la tierra, y no cesa, cuando se es arruinado uno, buscan la ruina de otros.

Estos demonios o espíritus que los poetas también reconocen, -y que Sócrates dio fe de que estaba dominado por su voluntad- acechan bajo las estatuas e imágenes consagradas, animan las fibras de las entrañas, los vuelos de aves lo manipulan, le dan la eficiencia a los oráculos, confunden el engaño con verdad, son ambos engañados y engañan, desasosiegan sus somnolencias; entran sigilosamente en los cuerpos humanos, en secreto aterrorizan sus

mentes, deforman sus extremidades, quebrantan su salud, y así también aparecen para efectuar una cura (cf. Persson Nilsson, 1968).

6.1.3. Del *Eros* como *Hermeneúein*

“*Hermeneúein*” es aquel hacer presente que lleva al conocimiento, en la medida en que es *capaz de prestar oído a un mensaje*. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas, quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ión* (534c), *hermenés eisìn tòn theòn*, “son mensajeros de los dioses” (Platón, 2004d). Como indicará Heidegger “[...] lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar, sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia” (Heidegger, 1987, p. 110). Dicho término proviene de *Hermes* (Ἑρμῆς)⁷³ el mensajero de los dioses, quien ejercía una actividad de tipo práctico, llevando anuncios, advertencias, profecías. En sus orígenes míticos, así como después a todo lo largo de la historia, la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicador, se contrapone a la teoría como contemplación de esencias eternas, inalterables por parte del observador.

Es sobre todo a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica le debe su cualificación tradicional: *hermeneutiké téchne*, *ars interpretationis*, *Kuns der Interpretation*: arte de la interpretación como transformación, y no como contemplación. La referencia a los mensajes divinos y la propia naturaleza de Hermes, dios o semidios, se une aquí al problema de la oscuridad, y por ende al hecho de que la interpretación se ejerce

⁷³ El himno homérico lo describe como el “de multiforme ingenio (polytropos), de astutos pensamientos, ladrón, cuatrero de bueyes, jefe de los sueños, espía nocturno, guardián de las puertas, que muy pronto habría de hacer alarde de gloriosas hazañas ante los inmortales dioses”. Es el dios de la trasgresión, por eso se sitúa en el ‘límite’, “en sintonía con las *ermai*, montones de piedras que señalaban las lindes de las tierras, y de las que, probablemente deriva su nombre.” Como traductor, *Hermes* es un mensajero entre los dioses y los humanos. Para los griegos, un intérprete que cruza las fronteras con extraños es un *hermeneus* (ἑρμηνεύς) y un hallazgo afortunado era un *hermaion* (ἑρμαῖον) (Scarpi, 2001, p. 243).

allí donde se interponga su velo a la comprensión de un mensaje -mientras que *in claris non fit interpretaio* (en lo claro no hay interpretación) (Ferraris, 2000, pp. 9-10).

Heidegger⁷⁴ a través de lo que denominó círculo hermenéutico indicará la relación entre mensaje y mensajero, el andar del mensajero, señalando con dicho término el sentido dinámico de la mediación. De hecho, el mensajero viene desde el mensaje y para eso resulta necesario que se ponga en camino hacia él. Para Heidegger

[...] el sentido del adjetivo “hermenéutica”, calificando al sustantivo ‘fenomenología’, no fue el de pensarla como una reflexión metodológica sobre el método de la interpretación, sino que, como lo expresa el término griego *hermeneus* y el nombre del dios Hermes, el mensajero de los dioses, se trataba de entrada de pensar el ‘*hermeneuein*’ como un exponer (*darlegen*) una ‘noticia’ (*Kunde*), lo cual a su vez presupone que dicha transmisión se ha (ex-) puesto previamente a la escucha de un ‘mensaje’ (*Botschaft*). Heidegger cita en este contexto la frase del Sócrates platónico en el diálogo *Ion*, a propósito de los poetas como ‘mensajeros de los dioses’ (*Ion* 534e) y de los rapsodas como quienes traen noticia (*Kunde*) de los poetas (Capurro, 2006, p. 184-85).

Dicha hermenéutica de la antigüedad, entonces, se vincula, ante todo, a la experiencia de llevar mensajes. Además de en el pasaje del *Ion*, este papel de

⁷⁴ “[...] Heidegger y Gadamer, en la estela de la idea de lengua propia de las tradiciones del Humanismo y del Romanticismo, conectan la experiencia hermenéutica al universo del lenguaje y del *logos* como *verbum* y como *sermo*. Esto, por lo demás, está confirmado por los usos de ‘interpretación’ en el lenguaje ordinario, usos que sistemáticamente se refieren a prestaciones lingüísticas, como indican las expresiones ‘hacerse interprete de un sentimiento’, ‘hacer de interprete’ entre personas que hablan lenguas distintas, ‘interpretar una sonata al violín’ (en la medida en que la música se entiende como lenguaje), ‘interpretar un libro’, ‘interpretar un sueño” (Ferraris, 2000, p. 9).

intérprete se encuentra en el *Banquete* (202e), en donde Eros es caracterizado hermenéuon, intérprete de los anuncios divinos entre los hombres. Dicho en otros términos, no surge como una teoría de la recepción, sino justo como una práctica de la transmisión y de la mediación:

Así es como Platón entiende la hermenéutica; un Platón que, precisamente por eso, la menosprecia; como observa *Kerényi*, “el primero que habla de *hermenutiké* como de una *techne* especial es –que yo sepa– Platón. Donde habla de ella, arranca de la esfera de lo sagrado, y (...) casi siempre piensa en algo divino o más alto, a cuyo servicio está el *hermenéuein*”. El *intrérprete*, en efecto, lleva anuncios cuyo sentido no tiene necesariamente que haber comprendido, y cuya validez, por lo mismo, no sabe controlar (Ferraris, 2000, p. 12).

El Eros del *Symposium* puede leerse en correspondencia con el diálogo platónico *Ion*, en el cual Sócrates contrapone la figura del filósofo a la del rapsoda, el cual pasa o traduce (*hermeneia*) los pensamientos (*dianoías*) del poeta:

Algo que, según Sócrates, de ninguna manera puede hacer si no sabe lo que el poeta quiere decir (*legei*) (*Ion* 530c). *Ion*, el rapsoda homérico, posee una potencia divina (*theia dynamis*, *Ion* 533d), pero no un conocimiento técnico (*techne*) sobre los asuntos que trasmite. Al modelo vertical poético de transmisión de mensajes contrapone, el Sócrates platónico el modelo horizontal del diálogo filosófico (Capurro, 2006, p.191).

6.1.4. Del Amor irónico

En el *Banquete*, Platón desea quizás dar a entender que Sócrates fue Iniciado por la sacerdotisa de Mantinea en los misterios del amor y que aprendió a ver la verdadera belleza;

[...] aquel que ha alcanzado una visión así llevará, dice la sacerdotisa de Mantinea, la única vida que vale la pena ser vivida y adquirirá de esa manera la excelencia (*areté*), la virtud verdadera (211d-212a). Esta vez la filosofía aparece como una experiencia del amor. Así Sócrates se revela como un ser que, si no es un dios, puesto que de entrada aparece como un hombre común, es sin embargo superior a los hombres; es en efecto un dáimôn, una mezcla de divinidad y de humanidad; pero una mezcla así no va de suyo, sino que se vincula necesariamente con una extrañeza⁷⁵, casi con un desequilibrio, con una disonancia interna (Hadot, 2000, p. 61-62).

Entonces, para dar cuenta del Amor, Diótima realiza una comparación con aquello que ocupa un lugar intermedio entre la *episteme* (la ciencia en el sentido socrático) y la *amathía* (la ignorancia), a saber, la *doxa* (la opinión verdadera), considerada como aquella opinión de la cual, siendo indudablemente verdadera, el sujeto es incapaz de dar cuenta, no sabe por qué es verdad.

A este respecto he destacado esas dos fórmulas tan chocantes. La primera, [...], caracteriza a la *doxa* –dar la fórmula sin tenerla–, y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos

⁷⁵ “En francés extraño, *étrange*, es una palabra que puede descomponerse: *être-ange*. Ser ángel es, después de todo, algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan necios” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 16]).

como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene. La otra fórmula, enfrentada a la primera y no menos digna de ser subrayada, da, por así decir, al patio, hacia la *amathía*. La *doxa*, en efecto, tampoco es ignorancia, pues aquello que, con suerte, alcanza lo real [...] ¿cómo iba a ser, en absoluto una ignorancia? (Lacan, 1960-61 [2003, p. 155]).

Ahora bien, tanto la *episteme* como la *doxa* bordean algo del real, pero lo hacen de forma diferente. En la *episteme* se trata de la interrogación del significante sobre la coherencia del significante;

[...] se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué es correlativo el amor como significante. [...] nos encontramos en el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia significativa. Éste es un punto fuerte de Sócrates. Aquí se encuentra seguro. Y por eso permite la sustitución un poco rápida de la que he hablado entre el eros y el deseo (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 139-140]).

En tanto que en la segunda, no se puede dar cuenta de ese saber, se funda desde el *él no sabía*; consiste en dar un saber sin tenerlo. De hecho, Sócrates sólo puede hablar de las “cosas del amor” permaneciendo en la zona del “*él no sabía*”:

Él no sabía. Aquí adquiere sentido el mito del nacimiento del Amor que ha introducido Diótima. El amor es concebido durante el sueño de Poros, el hijo de Metis, la Invención, el que todo lo sabe y todo lo puede, el recurso por excelencia. Es mientras duerme –en el momento en que ya no sabe nada– cuando se produce el encuentro en el que el Amor es engendrado. La

Aporía, la femenina Aporía, que se insinúa con su deseo para producir el nacimiento, es la *erastés*, la deseante original en su posición verdaderamente femenina, que he destacado varias veces. Está definida muy precisamente en su esencia, en su naturaleza, subrayémoslo, previa al nacimiento del Amor, por esto, porque le falta –no tiene nada de erómenon (Lacan, 1960-61 [2003, p. 155]).

Si bien los dioses pertenecen al campo de lo real el dáimon es aquello mediante el cual los dioses hacen oír sus mensajes a los mortales. Es el mundo de los mensajes enigmáticos donde el sujeto no reconoce el suyo propio:

Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autenticar en el único sentido propio de este término, en cuanto fundado en el dominio de lo simbólico. O sea que muchos de estos mensajes que considerábamos mensajes opacos de lo real no son sino los nuestros. Eso es lo que hemos conquistado del mundo de los dioses (Lacan, 1960-61 [2003, p. 146]).

Es así que el amor pertenece “[...] a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de praxis, [...] forma parte de este campo [...] el amor, según el término platónico, está *metaxú*, entre los dos” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 146]). Además, para Lacan, el demonio de Sócrates es Alcibíades:

Es Alcibíades, exactamente, en el sentido en que en el discurso de Diótima nos dicen que el amor no es un dios, sino un demonio, o sea que envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle. [...] Los dioses de la Antigüedad no se andaban con rodeos. Sabían que sólo se podían revelar a los hombres mediante el escándalo, el *ágalma* de algo que viola

todas las reglas como pura manifestación de una esencia, la cual, por su parte, permanecía oculta, su enigma quedaba del todo escondido. De ahí la encarnación *daimónica* de sus hazañas escandalosas. Y en este sentido digo que Alcibíades es el demonio de Sócrates (Lacan, 1960-61 [2003, p. 190]).

De hecho, Alcibíades, sin saberlo, aporta la representación verdadera de lo que implica la ascesis socrática.⁷⁶ Muestra aquello que hay allí, algo que no está ausente en la dialéctica del amor tal como fue ulteriormente elaborada en el cristianismo⁷⁷ (Lacan, 1960-61 [2003, p. 190]). Incluso,

Alcibíades muestra la presencia del amor, pero sólo la muestra en la medida en que Sócrates, que sabe, puede equivocarse – y sólo le acompaña equivocándose. El engaño es recíproco. Tan cierto es esto en el caso de Sócrates –si esto es un engaño y si es verdad que se engaña- como lo es en el caso de Alcibíades que está atrapado en el engaño. Pero ¿cuál es el engaño más auténtico? –sino el que sigue firmemente y sin dejarse desviar, lo que le dicta un amor que llamaré espantoso⁷⁸ (Lacan, 1960-61 [2003, p. 191]).

⁷⁶ Así será la nueva iniciación. En adelante, se efectuará al nivel del diálogo, de la palabra. Con Sócrates, la iniciación ritual deja su sitio a la iniciación espiritual. Irrealización del cuerpo, creación de un mundo de verdades ideales. Con Sócrates se ha dado el paso decisivo, un paso sin retorno (Scherer, 1983, p. 138).

⁷⁷ “La cuestión del amor puro es la figura moderna de la cuestión del amor, ya plateada en el mundo griego e inscrita en el centro del mensaje socrático, retomada en el cristianismo, si es cierto que la teología trinitaria, con el amor personal al Padre y el Hijo, elabora un modelo que es también la fuente de su eficacia” (Le Brun, 2003, p. 17).

⁷⁸ ⁷⁸ Lacan nos recuerda que Dante pone el amor eterno en las puertas del *Infierno*:

Per me si va nella città dolente
Per me si va nell' eterno dolore
Per me si va tra la perduta gente
Giustizia mosse il mio alto fattore
Fecemi la Divina Potestate
La somma sapienza ed el primo Amore
Dinanzi a me non fur' cose create
Ed si non eterna ed lo eterna duro:
Lasciati ogni speranza voi ch'entrate.
(Dante Alighieri, “Infierno”, *Divina Comedia*)

Ahora bien, como nos recuerda Hadot, Nietzsche lo percibió claramente: “sobre el fundador del cristianismo, la ventaja de Sócrates es la sonrisa que matiza su gravedad y esa sabiduría llena de travesura, que da al hombre el mejor estado de ánimo” (Hadot, 2000, pp. 62-63). El amor irónico de Sócrates consiste pues en fingir estar enamorado:

Con la ironía amorosa, Sócrates finge, a través de sus declaraciones amorosas, desear que aquel a quien finge amar le entregue, ya no su saber, sino su belleza corporal. [...] El amado, o supuesto amado, descubre, gracias a la actitud de Sócrates, que es incapaz de satisfacer el amor de Sócrates, puesto que no hay en él verdadera belleza. Al descubrir lo que le falta, se enamora, pero no de la belleza de Sócrates, ya que no es bello, sino del amor que es, según la definición que formula Sócrates en el *Banquete* (200-201), el deseo de la Belleza de la cual carecemos. De esta manera, estar enamorado de Sócrates, es estar enamorado del amor⁷⁹ (Hadot, 2006, p. 59-60).

Como es bien sabido, luego de que Sócrates pronunciara el elogio del Amor, el diálogo debía concluir, pero bruscamente irrumpe Alcibíades coronado con violetas y hojas de hiedra, en estado de ebriedad. Si bien se somete a la ley del *Banquete*, en lugar de hacer el elogio de Eros, pronuncia el elogio de Sócrates:

En este punto la identidad entre Sócrates y Eros no sólo está marcada por el hecho de que el elogio de Sócrates se sitúa justo

⁷⁹ Para Allouch el amor Lacan “es amar a alguien que ha elegido dejarse fastidiar por su inconsciente, alguien que ama su inconsciente a pesar de las molestias que le vienen de allí, y que ama en otra parte que allí donde es amado” (Allouch, 2008, p. 50).

después y en la línea de los elogios de Eros ya pronunciados, sino también por el hecho de que los rasgos que tienen en común el retrato de Eros según Diótima y el retrato de Sócrates pronunciado por Alcibíades son muchos y significativos (Hadot, 2006, p. 61).

Finalmente, como nos recuerda Lacan, aquello que inspiró las acciones de Sócrates es algo distinto de un sujeto temporal: aquí encontramos la *atopía*⁸⁰, el lado insituable de Sócrates. De hecho, dirá que nos interesa desde el momento en que permite ilustrarnos respecto de la atopía que nos puede exigir a nosotros. Es por su atopía, por este en ninguna parte de su ser, que Sócrates dio lugar a toda una estirpe de investigaciones (Lacan, 1960-61 [2003, p. 98]):

A Nietzsche, cuando lo descubrió, Sócrates se le subió a la cabeza. El nacimiento de la tragedia surgió de ahí [...] y aquí Nietzsche da en el clavo- que basta con abrir un diálogo de Platón más o menos al azar para verificar la profunda incompetencia de Sócrates cada vez que toca el tema de la tragedia. [...] Nada trágico, ningún sentimiento trágico⁸¹, como se dice en nuestros días, sostiene la atopía de Sócrates, sólo un demonio. No olvidemos a este Δαίμων, porque Sócrates nos habla de él sin cesar (Lacan, 1960-61 [2003, p. 100]).

⁸⁰ “De eso se trata. He aquí el rumor respecto de Sócrates presente en el discurso de sus contemporáneos. [...] *atopía* del deseo [...] allí el deseo ya no es sino su lugar, en la medida en que para Sócrates sólo es ya el deseo de discurso, de discurso revelado, que revela para siempre” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 124]).

⁸¹ “[...] como nos recordarán en las últimas conclusiones del *Banquete*, para hablar de amor no basta con ser poeta trágico, también hay que ser un poeta cómico” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 133]).

6.2. Del alma y el amor en *La transferencia*: Inmortalidad y metamorfosis del alma

Como ya hemos indicado, en el *Seminario La transferencia* Lacan (1960-61 [2003]) presentará, por un lado, la inmortalidad y metamorfosis del alma sirviéndose de Sócrates (sesión del 11 de enero de 1961) y, por otro lado, el nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma a partir del mito Eros y Psiqué (sesiones del 12 y 19 de abril de 1961). En ambos tramos de dicho seminario se sirve de mitos de la antigüedad para abordar el alma y el amor y derivar en sus conceptualizaciones sobre la transferencia. Sin embargo, como veremos, tanto las nociones sobre el alma como sobre el amor tienen diferencias en los dos mitos.

6.2.1. Metamorfosis del alma o el alma alada

Como ya deberíamos saber, la representación más exacta, más precisa del alma humana es el laberinto. En ella todo es posible (José Saramago. *El viaje del elefante*, 2008, p. 251).

En la sesión del 11 de enero de 1961 del *Seminario La transferencia* Lacan (1960-61 [2003]) presenta la inmortalidad del alma sirviéndose de Sócrates:

Hay que poner las cosas en relieve. Un hombre ha vivido así la cuestión de la inmortalidad del alma. Diría más. El alma tal cual la manipulamos todavía, y diría tal cual todavía nos estorba, la noción del alma, la figura del alma que tenemos, que no es aquella que se fomentó en el curso de todas las corrientes de la

herencia tradicional, dije, el alma de la cual nos ocupamos en la tradición cristiana, el alma como aparato, como armadura, como tela metálica en su interior, el subproducto de ese delirio de inmortalidad de Sócrates. Aún lo vivimos. Y lo que quiero simplemente producir delante de vosotros es el relieve, la energía de esta afirmación socrática concerniente al alma como inmortal. ¿Por qué? No es evidentemente por el alcance que podemos darle corrientemente. Ya que si nos referimos a ese alcance, es evidente que después de algunos siglos de ejercicios, y aún de ejercicios espirituales, el índice, si puedo decirlo, de la creencia en la inmortalidad del alma, está en todos los que tengo delante mío, me atrevo a decirlo, creyentes o no creyentes, lo que se llama ese nivel es de lo más temperado, como se dice que la escala es temperada (Lacan, 1960-61, [2003, p. 123]).

En este momento del seminario Lacan se encuentra trabajando lo que denomina “el misterio de Sócrates” y para ello, además de continuar con la lectura de el *Banquete* (Platón 386-370a), agrega la lectura de *Fedón* (Platón, 386-370a) para dar cuenta del método socrático:

Diremos, pues, que el misterio de Sócrates –y es preciso ir a ese documento de primera mano para hacer que vuelva a brillar en toda su originalidad- es la instauración de lo que él llama episteme, la ciencia. [...] Lo que Sócrates llama ciencia es lo que se impone necesariamente a toda interlocución en función de cierta manipulación, de cierta coherencia interna vinculada, o que él cree vinculada, a la referencia única, pura y simple al significante (Lacan, 1960-61, p. 121).

Es más, indica que Sócrates “abandona serenamente esta vida por una vida más verdadera, por una vida inmortal”, pues “ese infatigable preguntón” desarrolla durante toda su vida “lo que llamaré una formidable metonimia cuyo

resultado [...] es ese deseo encarnado en una afirmación de inmortalidad” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 122]). Y se pregunta: “¿a qué responde la posición que introduce? ¿A qué atopía? Esta palabra en relación con Sócrates no es mía, como ustedes saben. ¿A qué atopía del deseo?” No encaja en ninguna parte, “¿no coincide de algún modo con lo que podríamos llamar cierta pureza lógica?”. De hecho, “allí el deseo ya no es sino su lugar, en la medida en que para *Sócrates* es sólo ya el deseo de discurso, de discurso revelado, que revela para siempre” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 124]). De estas preguntas deriva en otra: “Si la castración es lo que ha de ser aceptado en el término último del análisis, ¿cuál tiene que ser el papel de la cicatriz de la castración en el eros del analista?” Y agrega: “para nosotros se trata, pues, de intentar articular y de situar lo que debe ser, lo que es fundamentalmente, el deseo del analista” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 125]).

Lacan se vale en este momento del *Banquete* (Platón, 2004a) en tanto que le permite situar allí lo que denominó “la estructura del amor” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]) y propone leerlo como “una especie de acta de sesiones psicoanalíticas” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 37]). Además aclara: “tampoco voy a decirles que el analista deba ser un Sócrates, ni un puro, ni un santo”, la lectura de éstos “puede darnos algunas indicaciones sobre el campo que está en juego” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 122]).

Ahora bien, ¿por qué Lacan se sirve del mito platónico del alma en este momento de su enseñanza?; ¿qué rasgos de dicho mito le resultan de interés para trabajar el amor y el deseo?

En Platón, las conceptualizaciones sobre el alma se despliegan a lo largo de su obra⁸². Realiza un tratamiento sobre la naturaleza del alma (*La República*, libro IV, Platón, 2004d), su inmortalidad (*Fedón*, Platón, 2004a), su preexistencia (*Fedro*, Platón, 2004a) y posterior supervivencia (*República*, Platón, 2004d y *Las Leyes*, Platón, 2004f). En *Fedro* (Platón, 2004a) presentará la preexistencia del alma de la siguiente manera:

⁸² Sobre esta temática ver: Pájaro, 2008.

El alma que nunca ha visto la verdad no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe ejercitarse en comprender según la idea, es decir, elevarse de una multiplicidad de sensaciones a una unidad inteligible. Ahora bien, este acto no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto antes, cuando seguía a un dios en sus evoluciones, cuando, apartando su mirada de lo que nosotros llamamos ser, levantaba la cabeza hacia el ser verdadero. Por eso es justo que sólo el pensamiento del filósofo tenga alas, puesto que se aplica siempre y en la medida de sus fuerzas a recordar las esencias a las que el mismo dios debe su divinidad. [...] Cuando un hombre percibe la belleza de aquí abajo y se acuerda de la belleza verdadera, a su alma le crecen alas y desea volar. Pero al advertir su impotencia, eleva como un pájaro los ojos al cielo, deja a un lado las ocupaciones del mundo y ve cómo le llaman insensato. Y así, de todas las clases de entusiasmo, éste es el más magnífico. [...] En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana por naturaleza ha contemplado las realidades: de otro modo no hubiese podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad. Una apenas ha entrevisto las esencias. Otra, después de su caída a la tierra, ha tenido la desgracia de ser llevada a la injusticia por ciertos tratos humanos y de olvidar los sagrados misterios que había contemplado anteriormente. Sólo un pequeño número de almas conservan un recuerdo casi exacto. Estas almas, cuando ven alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse; pero no saben lo que experimentan, porque no pueden analizarse con precisión (Platón, 2004a, 249b-250c).

En el *Timeo* (Platón, 2004e) el mundo es obra del demiurgo que contemplaba las ideas y las plasmaba en una materia preexistente. De allí se desprende que el hombre es propiamente su alma (“el que es auténticamente nosotros llamado alma inmortal”) que pertenece al mundo de las ideas y es

preexistente, y está encerrado en el sepulcro del cuerpo como la ostra en su concha (*Fedro*, Platón, 2004a). Por ello la vida del hombre consiste en superar lo que hay en él de material e inferior para llegar a la región de las ideas, y la filosofía consiste en saber desprenderse del cuerpo o “ejercitarse a morir con agrado”.

Solamente será posible la inmortalidad del alma si puede existir independientemente del cuerpo que la aprisiona. La relación entre el alma y el cuerpo se establece a través de las tres partes del alma: el alma racional (razón), el alma irascible (voluntad) y el alma concupiscible (pasiones y deseos más vinculados al cuerpo). Éstas a la vez se vinculan respectivamente con la cabeza, el pecho y el vientre. Platón también le otorga tres virtudes a estas tres partes del alma: la *sofrosiné* (templanza), el valor o la fortaleza y el saber o *frónesis* (Pájaro, 2008).

El alma es propiamente el hombre o sujeto. Ésta preexiste al cuerpo, lo que permite la reminiscencia o anamnesis. Como nos recuerda Foucault:

De una manera general, cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza. ¿Pero cuál es el elemento que utiliza el cuerpo? Desde luego que no es el cuerpo mismo: el cuerpo no puede servirse de sí mismo. ¿Diremos entonces que quien se vale del cuerpo es el hombre, el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. [...] Por lo tanto, ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. [...] Es el alma en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale del cuerpo, de los órganos del cuerpo, de sus instrumentos, etc. Podemos decir que cuando Platón se vale de la noción de *khresis* (valerse de) para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo

que descubre no es el alma sustancia: es el alma sujeto
(Foucault, 1981-82 [2002, pp. 69-71]).

En la segunda mitad de su vida -“y después de lo que se ha considerado una crisis espiritual”- Sócrates se dedica a la “búsqueda de la verdad” y al “cuidado del alma”. Pretende convencer a los jóvenes de hacerlo también, de “vivir su vida en la filosofía” y para ello necesita transmitirlo a través de Eros (Peinado Vázquez, 2006, p. 33).

Platón dirá que su maestro Sócrates le enseñó que “él mismo no sabe nada y no enseña nada”, que le basta con interrogar para ayudar a sus interlocutores a dar a luz la verdad: una imagen así permite comprender que “es en el alma misma donde se encuentra el saber y que es el propio individuo el que debe descubrirlo cuando ha averiguado, gracias a Sócrates, que su saber está vacío.” Platón expresará míticamente esta idea diciendo que “todo conocimiento es reminiscencia de una visión que el alma tuvo en una existencia anterior” (Hadot, 2000, p. 40).

Como afirma Jaeger la meta fundamental socrática consistió en el “cuidado del alma”, es más, implicó “la mira de toda la labor educativa de Sócrates” (Jaeger, 1945, p. 82). También para Marrou la pauta de la dirección espiritual la marcó Sócrates, la paideia o la educación griega residía esencialmente en la relaciones estrechas y profundas que unían “un espíritu joven con una persona de más edad, que era al mismo tiempo su modelo, su guía y su iniciador, relaciones que una llama pasional iluminaba con turbulento y cálido reflejo” (Marrou, 1985, p. 61). Es más, para Koyré toda la estructura de los diálogos constituye la condición indispensable de la reflexión personal:

[...] de esta verdadera conversión liberadora de nuestra alma⁸³
-sumergida en el error y el olvido de ella misma- hacia sí,
conversión a la que nos invita el mensaje socrático; y nos

⁸³ “Sócrates había considerado el cuidado del alma como la suprema obligación moral del hombre. Platón reafirma el mandamiento socrático, pero le añade un matiz místico, señalando que ‘cuidado del alma’ significa ‘purificación del alma’” (Reale y Antiseri, 1988, p. 144).

parece asimismo evidente que por ser este mensaje de vida, no sólo de doctrina (y ésta es la razón por la que nos alcanza tan frecuentemente en medio de las preocupaciones cotidianas de la vida), es por lo que la imagen, el ejemplo y la existencia de Sócrates ocupan un lugar central en los diálogos (Koyré, 1966, p. 26).

Para Platón pensar es aquello que constituye la ciencia, “lo cual es cosa que se aprende y se enseña” (Koyré, 1966, p. 42), pensar, buscar la verdad, tratar de que se despierte en la propia alma el recuerdo del saber olvidado es cosa difícil: “asunto realmente serio, que implica un esfuerzo. Por ello es por lo que el pensamiento presupone un amor, una pasión de la verdad; de modo que la educación intelectual y la educación moral van necesariamente a la par” (Koyré, 1966, p. 42).

Nehamas entiende que lo que Platón quiso decir sobre las relaciones entre Eros y su atracción hacia *to kalon* (belleza) es una descripción sólida y precisa sobre la “fenomenología del amor y la belleza” (Nehamas, 2008, p. 10). En el discurso de encomio a Eros de Sócrates en el *Banquete* (Platón, 2004a, 202 d-e y 207f), a través de las palabras de Diótima, describe una compleja jerarquía de los diferentes niveles del amor y de los amantes:

En el nivel más bajo localiza a los hombres que están interesados, primeramente, en el cuerpo humano –estos son, dice, los amantes de mujeres cuya unión con la belleza resulta en la procreación de hijos. El segundo nivel incluye a los hombres que están más atraídos por la belleza del alma humana que por la del cuerpo humano y que se inclinan a la pederastía [...] Pero también existen aquellos a quienes los mueve una pasión por la sabiduría y cuya interrelación con la belleza resulta en una vida dedicada a la filosofía, que produce los mayores beneficios de que son capaces los seres humanos. Dentro de esta última clase concurre otra jerarquía compleja que empieza, una vez más, con el amor a la belleza física de un

muchacho que gradualmente se eleva a través del amor a la belleza del alma, a las leyes e instituciones y a las ciencias hasta que se convierte en amor a la Forma, la naturaleza o esencia de la belleza misma que, ahora resulta, fue siempre el objeto de Eros (Nehamas, 2008, p. 10).

Respecto del *Banquete* y *Fedro* dirá Crombie (1979) que constituyen dos diálogos donde se presentan las ideas de Platón sobre el amor o deseo (Eros). Todo hombre al ser mortal necesita procrear, tanto en el plano físico como en el espiritual, puesto que ésta es la forma de inmortalidad: la procreación sólo puede tener lugar “en lo bello” y esta es la razón de que la preñez espiritual traiga consigo la pasión física.

Diótima piensa que esta etapa del proceso se alcanza comúnmente. La siguiente etapa consiste en pasar del amor a un cuerpo bello al amor a todos los cuerpos bellos (de la belleza de la forma a la forma de la belleza) y de ellos a la belleza espiritual (Crombie, 1979, p. 197).

Ahora bien, ese amor en relación con la belleza también es “locura”. De hecho, como nos recuerda Rougemont, Platón nos habla en *Fedro* (Platón, 2004a) y en el *Banquete* (Platón, 2004a) de un furor que va del cuerpo al alma para transformarla con humores malignos:

No es el amor que él alaba. Es otra especie de furor o de delirio que no se engendra sin alguna divinidad ni se crea en el alma dentro de nosotros: es una inspiración extraña del todo, un atractivo que actúa desde afuera, un arrebató, un rapto indefinido de la razón y del sentido natural. Se llamará, pues, entusiasmo, que significa “endiosamiento”; pues ese delirio procede de la divinidad y lleva a nuestro impulso hacia Dios. Así

es el amor platónico: “delirio divino”, transporte del alma, locura y suprema razón (Rougemont, 1979, p. 61).

En Platón las nociones de amor no son las mismas en el *Banquete* y en *Fedro*, pero ambas están en relación con el alma. Como ya hemos visto Lacan en su *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]) le dedica un tramo importante de las sesiones a la lectura del *Banquete* de Platón (2004a) con el fin de señalar que allí es posible leer “la primera transferencia analítica”. Danielle Arnaux indica que

Lacan, en su comentario de *El Banquete*, habla de que Sócrates remite a Alcibíades al imperativo: “ocúpate de tu alma”. Al conjuntar en esta formulación los dos preceptos: el “cuidado de sí” y el “conócete a ti mismo”, anticipa la lectura de Michel Foucault en *La Hermenéutica del sujeto*. Estos imperativos surgidos en el diálogo Primer Alcibíades y no tanto en El Banquete, marcan la emergencia de la interrogación filosófica. ¿Qué es ese “sí mismo”? ¿Qué es “ocuparse”? En el curso del diálogo platónico Primer Alcibíades, se revela que el “sí mismo” es el alma (Arnaux, 2008, p. 64).

En palabras de Lacan:

Tal es el frenesí de Alcibíades y el reenvío que le hace Sócrates: “ocúpate de tu alma”, que más tarde Platón convertirá en: “... tu alma y ocúpate de este objeto al que persigues, no es más que tu imagen”; este objeto en su función de meta, de causa mortal. “Haz tu duelo de este objeto, entonces conocerás las vías del deseo, pues yo, Sócrates, no sé nada”; es la única cosa que conozco acerca de la función de Eros (Lacan, 1963, s/p).

Es más, para Lacan, si ese deseo del otro es separado de nosotros por la marca del significante, se percibe el secreto del deseo como signo. Esa es la situación de Alcibíades en el *Banquete*⁸⁴ (Platón, 2004a), “al percibir que en Sócrates está el secreto del deseo demanda en una forma necesariamente impulsiva, ese deseo como signo. De ahí que Sócrates lo rehúse” (Lacan, 1960-61, [2003, p. 266]). Ver el deseo producido como signo no es acceder al encaminamiento por donde ese deseo es capturado en una cierta dependencia, que es lo que se trata de saber:

Para que el psicoanalista tenga eso que al otro le falta, es necesario que él tenga su nesciencia en tanto que nesciencia, es necesario que él no la sea sin tenerla. En efecto, él no es sin tener un inconsciente (*il n' est pas sans avoir un inconscient*). Sin duda, él está siempre más allá de lo que el sujeto sabe, sin tener que decírselo. Sólo puede hacerle signo: ser lo que puede ser algo para alguien. No teniendo otra cosa que le impida ser ese deseo del sujeto: es saberlo. El psicoanalista no puede dar más que un signo, pues el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante; es el único que no se soporta, porque provoca angustia. Sin embargo, es el único que hace acceder al otro a lo que es la naturaleza del inconsciente: a la ciencia sin conciencia, de la cual ustedes comprenderán que Rabelais dijera que es la “ruina del alma”⁸⁵ (Lacan, 1960-61, [2003, p. 267]).

⁸⁴ Lacan está recordando aquello que trabajó en el inicio de este mismo Seminario sobre la relación entre Alcibíades y Sócrates en *El Banquete* de Platón (2004a) y su propuesta sobre el objeto agalmático presente en la transferencia. Sobre esta temática ver los artículos del libro *La transferencia una loca pasión* (Etchegoyhen, 2010).

⁸⁵En la clase del 19 de febrero de 1974 del Seminario *Les noms du père* o *Les non-dupes errent*, siguiendo a Rabelais, Lacan identifica el alma con el mundo: “Ciencia sin conciencia, dijo, no es sino ruina del alma. Y es verdad. Sólo que hay que tomarlo no como lo hacen los curas, a saber: que causa estragos en esa alma que, como todos saben, no existe, sino que jecha al alma por tierra! [...] Eso quiere decir que no hay más mundo que alma. Y que por consiguiente, cada vez que se parte de un estado del mundo, como se dice, para señalar allí la verdad, ¡uno se mete el dedo en el ojo! Porque el mundo -y bien, basta ya de afirmarlo- es una hipótesis que se apodera de todo lo demás. Comprendida el alma. Y eso se ve bien al leer a Aristóteles, el *Sobre el alma* (*De anima*); lo mismo que para Hintikka” (Lacan, 1973-74, s/p).

En la única clase del *Seminario Los nombres del Padre* del año 1963, Lacan retoma la relación Sócrates-Alcibíades trabajada en el Seminario *La transferencia* y puntualiza respecto del *agalma*:

[...] este fantasma que he articulado bajo el término de *agalma*, cima de la oscuridad donde el sujeto está sumergido en la relación del deseo, el *agalma* es este objeto al cual cree que su deseo apunta (Lacan, 1963, s/p).

y lleva a su extremo el desconocimiento de este objeto como causa del deseo.

Las relaciones entre Eros y Psiqué aparecen en el *Fedro* de Platón (2004a) a través del mito que Sócrates relata al joven mancebo Fedro quien, habiendo estado presente durante el discurso que diera Lisias, se propone dar un paseo fuera de las murallas de la ciudad. Los argumentos retóricos que este orador había expuesto rebajaban el amor.

Si bien en el *Banquete* (Platón, 2004a) el Eros se presenta como esencial a la naturaleza del hombre, como el elemento cardinal del *ethos* y del *logos*, Eros es fundamentalmente amor por la sabiduría. Sin embargo, dichas afirmaciones serán cuestionadas en el *Fedro* (Platón, 2004a). Con el primer discurso de Sócrates (Platón, 2004a, 237a-241d) y el de Lisias (Platón, 2004a, 230e-234e) se presenta la idea de que Eros es opuesto al bien ya que el deseo y la pasión son irracionales. En la palinodia (retractación) de Sócrates (Platón, 2004a, 242d-257a) el Eros además de ser ético y filosófico es también Manía (Entusiasmo).

Sócrates, parece considerar las palabras de Lisias puestas en boca de Fedro, tan sólo para que el joven entienda que no está en su naturaleza transformarlo en su amante en estos términos:

Esto es, pues, muchacho, lo que debes meditar, comprendiendo que la amistad de un enamorado nunca nace unida a la buena intención, sino como la afición a un manjar, por amor a la

saciedad. [...] Tal como el lobo al cordero, ama el amante al mancebo (Platón, 2004a, 240c).

El discurso de la palinodia socrática se vuelve el momento en que la supuesta oposición entre Eros y *ethos* es superada y se admiten las ideas fundamentales de el *Banquete* (Platón, 2004a). Dicha palinodia consiste en una justificación y defensa de la Manía:

[...] no es cierto el decir que afirme que, aun existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no-enamorado, precisamente porque uno está loco, y el otro en su sano juicio. Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los “mayores bienes” se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación (Platón, 2004a, 244a).

Platón se propone dar cuenta de que Eros es la Manía donada por los dioses. Pero para lograr tal demostración “es menester antes que nada comparar la inspiración filosófica, viendo, con relación a la naturaleza del alma divina y humana, tanto las pasiones como las operaciones” (Platón, 2004a, 245c). En el *Fedro*, aquello que se pueda saber sobre Eros, depende de la naturaleza de Psique.

A continuación, Sócrates, relata el mito del “alma alada” (Platón, 2004a, 246a) la cual es representada como un *auriga* que intenta dominar un carro tirado por dos corceles, uno manso, esbelto y blanco y otro indómito, grosero y negro. En dicho mito, los caballos dan cuenta de los apetitos del alma, unos sublimes, otros bajos. La tarea del conductor consistirá en domar los apetitos *groseros* a fin de que primen los más elevados. Cuando se logra, el alma puede intuir algo de la *Verdad* que ya ha visto y de la que ha participado junto a los dioses. El encargado de conducirla a este estado de contemplación de la *Verdad* y la

Belleza es Eros, quien es capaz de elevarla por medio del amor (locura divina) haciéndole crecer alas.



Alegoría del carro alado

El alma (*Psiqué*) es esencialmente automoviente (*auto-kíneton*). Dicho auto-movimiento se funda en la razón de su inmortalidad: “toda alma es inmortal” (Platón, 2004a, 245c). La *Psique* es principio (*arkhé*) de sí misma y se define como principio de todo movimiento del cosmos. Ahora bien, la fuerza responsable del movimiento del alma es el deseo, el Eros, el cual es el movimiento que impulsa a su objeto. *Psiqué* es movimiento eterno y dicha eternidad le viene dada por su autogeneración.

En el *Fedro* (Platón, 2004a) Psique posee un carácter esencialmente contradictorio y sometido a la lucha y el conflicto. La concepción del alma como causa última de toda vida y movimiento excluye atribuir las emociones y los deseos exclusivamente al cuerpo, porque sin el alma todo cuerpo es simplemente inerte y carente de vida.

Además, le otorga al alma una función mediadora entre dos mundos: “partiremos de este principio: toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve con movimiento continuo es inmortal”. Este movimiento está representado en el diálogo por un rasgo del alma que le es natural: el ser alado. La contemplación de la *Belleza* no se da sino por la inteligencia, propiedad del alma y en íntima

relación con la reminiscencia, ese “recuerdo de una felicidad que no existe y que echamos de menos”. La metamorfosis del alma aparece en el Fedro (Platón, 2004a) no en relación con las sucesivas encarnaciones en torno a “esa tumba que llamamos cuerpo” sino al ser alado del alma:

En el momento en que (el hombre iniciado) ha recibido por los ojos la emanación del alma siente este dulce calor que nutre las alas del alma; esta llama hace derretir la cubierta, cuya dureza les impedía hacer tiempo desenvolverse. La afluencia de este alimento hace que el miembro, la raíz de las alas, cobre vigor, y las alas se esfuerzan por derramarse por toda el alma, porque primitivamente el alma era toda alada (Platón, 2004a, 257a).

Sócrates precisa con *Fedro* la metamorfosis o iluminación del alma:

[...] a esta afección, precioso joven, los hombres la llaman amor; los hombres le dan un nombre tan singular que quizás te haga sonreír. Algunos homéridas citan, según creo, dos versos de su poeta que han conservado, uno de los cuales es muy injurioso al amor y verdaderamente poco conveniente: los mortales le llaman Eros, el dios alado, los inmortales le llaman *Pteros*, el de las alas (Platón, 2004a, 257a).

La metamorfosis alada requiere de esa sabia iluminación, de esa iniciación en los enigmas amorosos, para un tránsito definitivo, libre de fatigosas encarnaciones:

[...] porque la ley divina no permite que los que han comenzado su viaje celeste sean precipitados en las tinieblas subterráneas, sino que pasen una vida brillante y dichosa en eterna unión, y

cuando reciben alas, las obtienen juntos, a causa del amor que les ha unido sobre la tierra (Platón, 2004a, 257a).

Ahora bien, en este momento del *Seminario de La transferencia*, Lacan parece servirse de la conceptualización platónica del alma para dar cuenta del carácter etéreo (alma alada) a partir de la ascensión platónica. ¿Por qué ese rasgo le resulta de utilidad?; ¿en qué se vincula con el amor? Desde ya podemos adelantar un elemento en común entre el alma (*Psiqué*) y el amor (*Eros*): el carácter alado.

Como ya hemos visto, Lacan entiende que el problema del amor “interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia – y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 47]) y señalará que hay una cuestión que se plantea para el analista. Nuestro acceso al ser de nuestro paciente refiere a la naturaleza del amor.

Ahora bien, como se pregunta Allouch ¿cuál es el tratamiento que realiza Lacan sobre el antiguo lazo entre el ser, el amor y el alma?

El discurso psicoanalítico, el último en aparecer dentro del orden de los discursos según Lacan, no rechazará el antiguo lazo entre Ser, alma y, agreguemos, el amor. Su apuesta será hacer que estos términos adquieran un alcance diferente de la *egkrateia* (el dominio de uno mismo sobre sí) (Allouch, 2009, p. 100).

¿De qué se trata ese “sí mismo” del que hay que cuidar? Foucault (1981-82 [2002]) en su Curso *La hermenéutica del sujeto* encontrará que los denominados “terapeutas” (su práctica era la *therapeutiké*) se llaman así

[...] porque quieren cuidar el alma como los médicos cuidan del cuerpo, y también porque ejercen el culto del Ser (*to on*:

therapeuouisi to on). Cuidan el Ser y cuidan su alma (Foucault, 1981-82 [2002, p. 111]).

Por su parte Allouch leerá dicho curso de Foucault para interrogarse si *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* y resaltará que en la antigüedad “era posible cuidarse de sí mismo, algo que tan sólo en determinadas escuelas quería decir ‘*de su alma*’, fuera de toda psicología” (Allouch, 2007, p. 33).

Recordemos que en la lectura de Foucault (1981-82 [2002]) “cuando Platón se vale de la noción de *khresis* [valerse de] para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 71]). La tradición socrático-platónica propone “una conversión que pone en juego ‘toda el alma’”, es decir, toda la vida ética. La indagación socrática supone la responsabilidad de dar cuenta de la vida de uno mismo” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 70]). Ahora bien, ¿qué relación existe entre el cuidado de sí y el lazo amoroso? No puede sino formarse en una referencia al otro. “El amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 71]). Es más, como señala Peinado Vázquez “Sócrates es contundente: la tensión erótica debe ser superada como parte del cuidado del alma y, por lo tanto, de la posibilidad de llevar una vida filosófica. Esta es la finalidad del ‘dominio de sí’” (Peinado Vázquez, 2006, p. 48).

Allouch subraya que también en la transferencia analítica el “cuerpo es un obstáculo para el amor”:

Si el amado en verdad tiene ese estatuto de aparición, de *muertoamado*⁸⁶, podemos prever que su cuerpo, su carne sería un obstáculo para el amor. [...] Por supuesto pensemos primero en Platón [...] Si los rasgos que suscitan el amor no son en principio accesibles sino mediante el cuerpo, no por ello dejan de ser menos idealidades [...] El camino platónico del bello

⁸⁶ Al respecto ver Allouch (2005) y Allouch (2009).

muchacho a lo bello, de lo bello a la idea de lo bello, de la idea de lo bello a la Idea, encuentra un sustento serio en el hecho de que los cuerpos se muestran precisamente ineptos para el amor. Los cuerpos le imponen al amor límites intolerables (Allouch, 2009, p. 93)

y se pregunta ¿qué clase singular de objeto amado es entonces el psicoanalista?” (Allouch, 2009, p. 67). “Concluir un psicoanálisis es tirar al psicoanalista que ha caído” (Allouch, 2009, p. 75). Es más, el psicoanalista es el “mejor amado” porque “aloja la muerte en el amor” y porque, “amado, se excluye como cuerpo”. El psicoanalista lleva el amor de transferencia “hasta realizar ese amor en su pureza que consiste en dejarlo ser, realizarlo conforme a lo que es” (Allouch, 2009, p. 96) “Se trata de dejar que ocurra el advenimiento del amor, obrar de manera que el amor tenga lugar en *su lugar, el alma* (Allouch, 2005, p. 44). Es más, el *transamour* (“llamémoslo así, extraigamos la consecuencia del hecho de que si ‘la transferencia es el amor’ ya no podríamos seguir hablando de amor de transferencia”) tiene un objeto amado, “nada menos que el alma del psicoanalista descartando lo que producía su encanto, su brillo, el cuerpo de ese objeto a desde el momento en que haya caído”. De hecho, Allouch es categórico: “un acto así pone en cuestión la existencia del alma como (*psiqué*) y en consecuencia la del alma ‘científicamente’ rebajada que fue denominada ‘aparato psíquico’” (Allouch, 2009, pp. 101-102).

Finalmente, como ya hemos indicado, la apuesta de Lacan consistió en hacer que los términos Ser, alma y amor adquirieran un alcance diferente al “dominio de uno mismo sobre sí”. Ahora bien, de aquí Allouch desprende otra pregunta: “¿qué pensamos del alma del lado de la falta?” (Allouch, 2009, p. 100). Intentaremos bordear dicha pregunta en los dos apartados siguientes.

6.3. Del alma y el amor en *La transferencia*: Eros y Psiqué

6.3.1. Nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma

En el *Seminario La transferencia*, en las sesiones del 12 y 19 de abril de 1961, Lacan planteará el surgimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma. En esta oportunidad también hará uso de nociones referidas al alma y al amor, pero esta vez, haciendo uso de otro mito, el de Eros y Psiqué, para dar cuenta de las relaciones entre el alma, el deseo y el amor⁸⁷. Allí, hablará sobre la fuerza que cobra en el texto de Apuleyo (*El asno de Oro* o *Metamorfosis*⁸⁸) el deseo de reunión de la pareja Eros-Psiqué, así como el detalle, en algunas pinturas, de las alas de inmortalidad en la joven, que da cuenta de la inmortalidad del alma alcanzada por su reunión con un ser superior y divino, el amor.

En el inicio del capítulo IX de *El amor Lacan* (denominado “Eros y Psiqué”) Allouch (2011) enfatiza en que el análisis del relato “desembocó en la invención de ese Φ ”:

¿Permite la invención del Φ , el 19 de abril de 1961, delimitar mejor la incidencia del *agalma* en el amor de transferencia? La pregunta depende de esta otra: ¿cómo se encuentran posicionados, más allá de esta invención, uno en relación con el otro, *agalma* y Φ ?” (p. 173). ¿Cuál es su posición respecto

⁸⁷ Sobre esta temática ver: Tocce, G., 2007.

⁸⁸ Lucio Apuleyo (Madaura, 123/5 d. C. - ca 180). *El Asno de Oro* narra cómo el joven Lucio, víctima de un hechizo fallido que lo transforma en asno, pasa por diversas aventuras. Las experiencias que vive (ve y oye), bajo esta apariencia, son relatadas como cuentos intercalados en la novela, hasta que Isis le devuelve su forma humana. Una interpolación desarrolla uno de los cuentos más conocidos de la Antigüedad Clásica, la fábula de Eros y Psiqué. Este relato es el más extenso de la novela y da cuenta de las tribulaciones del Alma (Psiqué) para alcanzar al Amor (Eros) y la inmortalidad (Apuleyo, S II d.C. [1988], también se puede leer en Grimal, 1981 [2004]).

del objeto, del *petit a*? ¿Cómo ubicar la presencia del psicoanalista a partir del despliegue de Φ y de *a*? (Allouch, 2011, p. 173).

El 8 de marzo fue ubicado en su lugar algo que Lacan realmente parecía considerar como un único y mismo objeto designado con al menos 5 nombres: *agalma*, pequeño otro, objeto de deseo, objeto del fantasma, objeto parcial.

El objeto del cual se trata, desunido del deseo, el objeto falo, no es el homónimo del *petit a* imaginario donde decae la plenitud del Otro, del A mayúscula (Allouch, 2011, p. 174).

Lacan transcribe allí los datos en su álgebra (y los modifica).

El Φ viene a simbolizar lo que le falta a A.

De allí la escritura: $a = A - \Phi$.

Allouch marca otra precisión:

[...] si es Φ (o $[-\Phi]$) no forma parte de la lista de los objetos parciales, tampoco debe tomarse como el signo de una falta de respuesta del Otro. ¿Por qué esta precisión? Trabaja el misterio de la relación del Otro (materno) con Φ (Allouch, 2011, p. 174).

Una vez inventado Φ , el asunto se presenta de otra manera. Es entonces que interviene el cuadro de Zucchi. Refiere ese cuadro a un pasaje del *Asno de oro* de Apuleyo. Va a tratar de captar la tensión específica de un momento preciso de la narración, pero también de hacer valer la apuesta del cuadro, su novedad en relación al relato de Apuleyo.

¿Cómo procede Lacan? Pone en juego el dibujo que le pide a André Masson (bosquejo del cuadro de Zucchi). Un cuadro responde a un cuadro.

Comentario de Lacan

Dibujo de Masson

Cuadro de Zucchi

Texto de Apuleyo (Allouch, 2011, p. 176)

Además de la invención del Φ , el análisis va dar lugar a un desarrollo que concierne al alma. El análisis procede en tres tiempos:

Primer momento, los elementos del cuadro alimentarían su interpretación como amenaza de castración (el falo de Eros enmascarado por las flores y, como punto focal, la irradiación de la luz, la “daga” de Psiqué).

Es preciso que vean, gracias a esta imagen, que el complejo de castración está, en su estructura y en su dinámica instintual, centrado de tal manera que recorta exactamente lo que nosotros podemos llamar el punto del nacimiento del alma. [...] Si el mito tiene un sentido, es en efecto que Psiqué no comienza a vivir como Psiqué, sino en tanto que sujeto de un *pathos* que es, para decirlo apropiadamente, el del alma, en el momento en que el deseo que la ha colmado se retira y la deja. Es en ese momento que comienzan las aventuras de Psiqué (Lacan, 1960-61, [2003, p. 260]).

Aborda el tema del Complejo de castración, en su incidencia sobre la dinámica instintiva, en tanto que estructurada por los hechos del significante que la marcan. La imagen a la que Lacan se refiere, y que muestra al público, es la reproducción de la pintura de Jacopo Zucchi⁸⁹. Este pintor extrajo el tema de su

⁸⁹ Jacopo Zucchi (Florencia 1541- Roma en 1596), pintor perteneciente al movimiento Manierista.

obra del relato mítico de Apuleyo, la colección de fábulas llamada *Metamorfosis*, o *El Asno de Oro*. Señala una articulación visible en la obra de Zucchi:

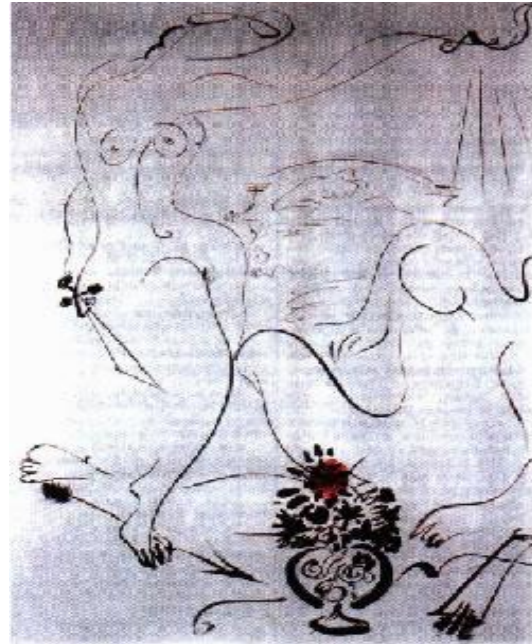
[...] el valor de la imagen es el de mostrarnos que hay, entonces, una superposición, o una sobreimposición, un centro común, en el sentido vertical, entre el alma y ese punto de producción del complejo de castración (Lacan, 1960-61 [2003, p. 259]).

En dicha clase describe el cuadro de Zucchi: “Psiqué sorprende a Eros”, quien despierta sobresaltado por el dolor que le produce una gota de aceite caída de la lámpara con que lo ilumina su amada:

[...] un trazo luminoso parte de la lámpara para dirigirse al hombro de Eros, no se trata de esa gota de aceite, sino de esa luz. Hay de parte del artista una innovación y una intención, no ambigua, de representar la amenaza de castración implicada en la conjunción amorosa (Lacan, 1960-61 [2003, p. 261]).



Zucchi, Iacopo, 1589. "Psiqué sorprende a Eros", Galería Borghese



André Masson (1896-1987)⁹⁰

Segundo momento, lo que denomina "su descubrimiento". El relato de Apuleyo le permite destacar que si Psiqué se arma, es en caso de que su amante, se revelara como un monstruo.

De los mitos que relatan historias sobre Eros el que cuenta Apuleyo es de origen milesio⁹¹. En el inicio del mito se resalta la extraordinaria belleza de la joven Psiqué. Este rasgo, generaba el rechazo de sus posibles pretendientes, pues su misma belleza los asustaba. Sus padres consultan el oráculo y por designio divino la encadenan al monte Cáucaso, en el que un monstruo vendría a posesionarse de ella. Al pasar por allí Eros, se apiada y decide rescatarla. Convertido en un viento invisible, la desata y la transporta a su palacio. Al retomar el vuelo, Eros se pincha con una de sus flechas y se enamora de Psiqué. Por la noche, Eros irá hacia ella para hacerla su esposa, pero le impone una

⁹⁰ Bosquejo que André Masson realizó, a pedido de Lacan, destinado a definir los trazos significativos de la obra de Zucchi.

⁹¹ Se denomina *escuela de Mileto* o *milesia* a la fundada en el siglo VI a.C. en la colonia griega de Mileto.

condición: nunca debe mirar su rostro, porque el día en que lo haga, él se irá de su lado.

Cierto día Psiqué solicita a Eros le permita ir a ver a sus padres. En principio, Eros se niega, pero finalmente acepta ante la insistencia de su amada. Transportada por los aires hasta las puertas de su ciudad natal, Psiqué llega a la casa de sus padres y luego visita a sus hermanas. Las hermanas, envidiosas de la suerte de Psiqué, la interrogan acerca de su nueva vida, hasta hacerla confesar que desconocía la naturaleza de su esposo. Las hermanas le sugieren a Psiqué que espíe a su amado mientras duerme a fin de saber si está yaciendo o no con un monstruo.

La joven esposa vuelve al palacio, decidida a poner en práctica el plan. Una noche, mientras Eros dormía, acerca una lámpara de aceite al rostro de su amante. Psiqué armada de una cimitarra acecha a Eros, su amante nocturno y hasta entonces nunca visto, la joven sucumbe a la curiosidad de ver el rostro del dios. Para su sorpresa, a su lado yacía “el más hermoso de los seres que jamás hubiera visto”. Al inclinarse para admirarlo, una gota del aceite cae sobre el cuerpo de Eros, quien al sentirse quemado despertó. Al respecto dice Lacan:

[...] bajo una forma mítica e ilustrada, son revelados secretos iniciáticos en este libro, es una verdad empaquetada bajo los aspectos más cosquillantes, titilantes, puesto que es algo que no ha sido superado en el género erótico. Es en medio de una horrible historia de raptó en compañía del asno que habla en primera persona, que una vieja cuenta la historia de Eros y de Psiqué. A instancias de sus hermanas, Psique sucumbe. Se le dice que su amante es horrible y que ella se expone a un peligro. A pesar de las interdicciones de Eros, Psiqué franquea el paso fatal. Para franquearlo, ella se arma, de acuerdo a lo que supone que deberá encontrar (Lacan, 1960-61 [2003, p. 256]).

La trasgresión que realiza Psiqué le traerá sufrimientos y castigos ejecutados por Afrodita. Quignard nos recuerda la prohibición, la desobediencia y el castigo:

No trates de conocer el aspecto de tu marido (*de forma mariti*), le dice Eros a su joven esposa. “¡Si lo ves, ya no lo verás más! (*Non videbis si videris!*)” Psiqué acepta con obediencia (*obsequiam*). Cada noche, espera a su “marido sin nombre (*maritus ignobilis*)”. Pavet (ella tiene miedo). Más que alguna desgracia, “lo que ella teme es lo que ignora”. *Timet que ignorat*: esta sentencia de Apuleyo de Madaura podría ser escrita en el piso de la cámara de los Misterios. A la noche, Psiqué tiende la lámpara de aceite en el silencio mientras su esposo duerme en la cama. De inmediato queda consternada (*consternata*) y muda. El monstruo es hermoso. Pero en seguida Amor, convertido en pájaro, huye. Una sirvienta de Venus, llamada Consuetudino, se acerca a Psique gritando: “¿Comprendiste al fin que tienes una dueña (*dominam*)?” La agarra de los pelos y la arrastra a los pies de Venus (cuyo hijo ha sido herido por la gota de aceite de la lámpara que Psiqué curiosa sostenía sobre su cuerpo) (Quignard, 2000, pp. 75-76).

Eros decide abandonarla tal como lo había prometido. En el intento de retenerlo, Psiqué se pincha con una de las flechas de Eros, pero no logra que tenga piedad de ella, como tampoco la tendrá Afrodita quien le impondrá toda clase de tormentos. A partir de este momento, Psiqué emprenderá el camino hacia su purificación a través del amor perdido. En este camino del alma en soledad, por amor a una ausencia, ella se eleva. Las pruebas impuestas por Afrodita, entre las cuales se encuentra el descender al Hades, tienen por cometido que, para purificar el alma, no sólo tiene que haber contemplado el Sumo Bien (el Amor) y reconocerlo perdido, sino que debe reconocer en sí sus apetencias más bajas para poder dominarlas.⁹²

Debía traerle a Afrodita un ungüento mágico que contenía el secreto de la eterna juventud con la prohibición de abrirlo. Nuevamente, Psiqué no puede contener su curiosidad, abre el frasco y cae, sumiéndose en un profundo sueño.

⁹² Sobre este tema ver: Tocce, 2007.

Finalmente, Eros vuelve a pasar por donde está Psiqué y creyéndola muerta decide perdonarla llevando su cuerpo hasta el Olimpo. Allí ruega a Zeus que le permita desposarla y convertirla en inmortal. Zeus será quien declara: “Toma, Psiqué, bebe esto y serás inmortal; Eros nunca se apartará de ti; estas bodas vuestras durarán para siempre”. Entre los regalos que recibiera Psiqué está el amor de Eros, la inmortalidad, y el perdón de Afrodita. Desde ese momento a Psiqué también le crecieron alas.⁹³

La única versión del mito es la de Lucio Apuleyo, en cambio existen diversas pinturas. En Florencia se ve a Psique con alas de mariposa⁹⁴, signo de la inmortalidad del alma; la versión de Zucchi, que se encuentra en Milán, muestra a la joven con atributos humanos. Lacan señala:

Ya en la época en que Zucchi nos representa esta escena, la historia era muy difundida por diversas razones. Si bien sólo tenemos un testimonio literario del mito, tenemos muchas representaciones plásticas. En Florencia, Eros y Psiqué, esta vez los dos alados en forma diferente; Psique tiene alas de mariposa, no así en Zucchi. Las alas de mariposa son signos de la inmortalidad del alma. La mariposa, dada la metamorfosis que sufre, nace en estado de oruga, se envuelve en un sarcófago, reaparece en una forma glorificada. Es muy difícil negar que no se trate de la metamorfosis del alma en esta historia. En el texto de Apuleyo, a pesar de lo que piensen los autores, hay riqueza extrema de sentido, ya que lo que es representado aquí por el pintor, no es sino el comienzo de la historia (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 256-257]).

⁹³ Ver: Apuleyo, 1988.

⁹⁴ “La pintura pompeyana ha popularizado la figura de Psiqué, representándola como *una joven alada semejante a una mariposa* –en las creencias populares, el alma solía imaginarse como una mariposa que escapaba del cuerpo después de la muerte-, jugando con Amores, alados como ella” (Grimal, 1981 [2004, p. 459]). De acuerdo con Homero, en la *Odisea*, la psiqué sale volando de la boca del que muere como si fuera una mariposa (psiqué). Por esta razón se asimiló la mariposa a un *psicopompo*, el conductor de las almas hacia el Hades. La voz proviene del griego *psicopompo* que se compone de *psiqué*, “alma”, y *pompos*, “el que guía o conduce”.



Pintura pompeyana de la casa de Terencio Nerone (Museo Nacional, Nápoles)

Lucio Apuleyo es considerado un adepto del platonismo del siglo II, influenciado por tendencias místicas. Como indica Quignard (2000), en la alegoría de Eros y Psiqué, la caída del alma es el resultado de algo escandaloso, y Voluptas (placer) nace de la unión del alma con el deseo, condenados a una eternidad compartida y anhelada:

El goce, la demonio *Voluptas*, hija de Eros y de Psiqué, procura a la mirada ese “temblor luminoso” que entra en la mirada de la muerte al igual que en la locura (*furor*). Apuleyo dice acerca de la mirada de Venus: “Sus pupilas móviles a veces se velan en la languidez, a veces lanzan como dardos de visiones excitantes. La diosa danza sólo con sus ojos (*saltare solis oculis*)” (Quignard, 2000, p. 67).

Para Lacan sin la ayuda del pintor Zucchi pasaría desapercibido el carácter fundamental y original del momento más conocido,

[...] ya que lo que queda en la memoria colectiva acerca del sentido del mito, es esto: que Eros huye y desaparece porque la pequeña Psique ha sido demasiado curiosa y desobediente (Lacan, 1960-61 [2003, p. 259]).

De hecho, aquello que queda oculto detrás de ese momento del mito no sería nada más que ese momento decisivo. Al decir de Quignard:

En el mito de Psiqué, Apuleyo no pretende decir cuál es la naturaleza del dios Eros que por nada del mundo debe ser visto. ¿Un monstruo? ¿Un niño? Es el mutante monstruoso, el mutante que va del animal al nacimiento de los niños. Es el dios romano *Mutunus* convertido en Príapo, senil y calvo, o bien pueril y *amorphos*. Ideal e inmundado (Quignard, 2000, p. 75).

Psiqué metamorfoseada, devenida el alma, es la *partenaire* de Eros (sesión del 12 de abril de 1961). El momento preciso que el cuadro retrata: “el deseo que ha colmado a Psiqué va a huirle abriendo la vía a lo que podemos denominar las desventuras del alma” (Psiqué tiene tres problemas: hermanas envidiosas de su felicidad con Eros, ser considerada por Venus como el “doble” de su belleza dio lugar a los celos de Venus, su belleza indujo a Eros a traicionar a su madre).

Conclusión: no se trata de una historia de pareja “sino de las relaciones del alma con el deseo”. El hallazgo de Lacan consiste en “el punto de convergencia entre dos registros”, el del complejo de castración y el del alma. El cuadro de Zucchi aporta ese “punto de intersección” no Armonía. La historia muestra todo lo contrario: “Psiqué comienza a vivir como Psiqué, en tanto que sujeto de un pathos que es propiamente hablando el

del alma, en el momento en que el deseo que la ha colmado va a huir de ella, en ese momento comienzan las aventuras de Psiqué” (12 de abril de 1961)

Fórmula: el pathos es cuando el deseo ha huido:

Alma

metamorfosis

Deseo

(Allouch, 2011, p. 177).

El mito de Eros y Psiqué muestra el recorrido de Psiqué desde el nacimiento del alma hasta la inmortalidad del alma. Como nos recuerda Lacan,

Psiqué no comienza a vivir como Psiqué, sino en tanto que sujeto de un pathos que es el del alma, en el momento en que el deseo que la ha colmado se retira y la deja (Lacan, 1960-61 [2003, p. 260]).

Dicho recorrido comienza con el encuentro entre Psiqué y Eros en el cual se produce un amor a condición ignorar el objeto de amor.

Recordemos que Lacan en el *Seminario Los escritos técnicos de Freud*, en la clase del 30 de junio de 1954, desarrolló las tres pasiones del ser y las ubicó en relación con la transferencia:

Sabemos que la dimensión de la transferencia existe de entrada, en forma implícita, antes del comienzo mismo del análisis, antes que ese concubinato que es el análisis la desencadene. Ahora bien, estas dos posibilidades, amor y odio, están siempre acompañadas por una tercera, que generalmente se descuida, y que no se cuenta entre los

componentes primarios de la transferencia: la ignorancia como pasión. Sin embargo, el sujeto que viene a analizarse se coloca, como tal, en la posición de quien ignora. Sin esta referencia no hay entrada posible al análisis: nunca se la nombra, nunca se piensa en ella, cuando en realidad es fundamental (Lacan, 1953-54 [1995, p. 390]).

Será la curiosidad, el querer saber sobre su objeto de amor, aquello que llevará a Psiqué a emprender el camino hacia la purificación a través del amor perdido.

Tiempo después, en el Seminario *El reverso del psicoanálisis* (sesión del 15 de abril de 1970) Lacan menciona las tres pasiones que se recomiendan para “purificarse”, a la vez que le permite ubicar la posición del analista y lo que denomina la “neutralidad analítica”:

[...] a saber el amor, el odio y la ignorancia, pueden constatar - es lo que impacta más en esta historia de una manifestación religiosa única- que no está desprovisto de ninguna. Amor, odio e ignorancia he aquí en todo caso pasiones que no están para nada ausentes en su discurso. Lo que distingue evidentemente la posición del analista [...] la posición del analista está indicada por el objeto a [...] éste es el único sentido que podríamos dar a la neutralidad analítica- es que no participa de esas pasiones. Esto le hace estar todo el tiempo en una zona incierta en la que vagamente está a la búsqueda, siguiendo el paso, para estar en el atajo, en lo que se refiere al saber que sin embargo ha repudiado (Lacan, 1969- 70 [1999, pp. 144-145]).

A partir del amor perdido comienza el camino del alma en soledad por amor a una ausencia. A partir de dicha ausencia, ella se eleva. El final del relato consistirá en la ascensión de Psiqué por el amor de Eros, a partir de ese momento recibe las alas.

Ahora bien, Lacan entiende que la temática que ilustra esta fábula no es aquella de la pareja hombre-mujer, sino que se trata de las relaciones entre el alma y el deseo. El nacimiento del alma aparece ilustrado en el mito como el instante en que el deseo que colmaba al alma huye de ella y da comienzo a sus desventuras:

En el comienzo, Psiqué es considerada tan bella como Afrodita. Por una persecución de los dioses, ella es expuesta a un monstruo en la cima de una roca —otro aspecto del mito de Andrómeda—, Eros, seducido por ella, la rapta y la instala en un lugar de profundo ocultamiento, donde ella goza de la felicidad de los dioses. La historia terminaría allí, si Psiqué no mostrara los más terribles sentimientos familiares. Eros la autoriza a recibir a sus hermanas, y aquí la historia se encadena. Como para que ustedes no duden de que Psiqué no es una mujer, sino el alma, va a recurrir a Démeter. Se trata de la iniciación en los misterios de Eleusis. Ella es rechazada. Démeter no quiere ponerse en contra de Venus. El alma desdichada ha dado un paso en falso del cual no es culpable, ya que ella es considerada por Venus, desde el comienzo, como una rival, y es excluida de todos los socorros, incluidos los socorros divinos (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 257-258]).

Tercer momento: las flores del cuadro no enmascaran el falo de Eros sino su ausencia. De allí el falo es tomado como significante del deseo. Desear es renunciar a ese falo, su decaimiento da lugar al objeto de deseo, objeto *petit a*. “Tener un alma es conservar el objeto fálico. La organización psíquica, no está adaptada, a la realidad del deseo sexual sea cual sea el nivel” (Allouch, 2011, p. 178).

Lacan indica el mecanismo por el cual se constituye la organización psíquica, diciendo que se hace necesario un corte para acceder al deseo,

[...] puesto que la organización psíquica, en tanto que tal, sólo puede abordar el órgano transformándolo en significativo, es decir transponiendo su función a otra función diferente que la orgánica (Lacan, 1960-61 [2003, p. 261]).

Más adelante, comentando el detalle del ramo de flores ubicado en el lugar en donde se encontraría el sexo amenazado de Eros, señala su ausencia presentificada:

Por mi parte, nunca había visto a Psiqué aparecer armada en una obra de arte, como lo hace en este cuadro, con algo que está representado muy vívidamente como una pequeña tajadera y que es exactamente una cimitarra. Por otra parte, advertirán ustedes lo que se proyecta aquí significativamente como una flor, el ramo del que ésta forma parte y el florero donde se inserta. Verán ustedes que, de una forma muy intensa, muy marcada, esta flor es propiamente hablando el centro visual y mental del cuadro. En efecto, el ramo y la flor aparecen en primer plano y se ven a contraluz, o sea que esto constituye una masa negra, tratada de tal forma que le da al cuadro ese carácter llamado manierista. El conjunto está dibujado de una forma extremadamente refinada. [...] Es verdaderamente imposible no ver aquí señalado de la forma más precisa –y como el índice más insistente– el órgano que anatómicamente debe estar disimulado detrás de esa masa de flores, a saber, muy precisamente, el falo de Eros (Lacan, 1960-61 [2003, pp. 254-255]).

En cuanto a la imagen de Psiqué, imagen fálica en sí misma, es soporte de la acción castrante en tanto reflejada en la forma narcisista del cuerpo: la relación innominada, innombrable, indecible del sujeto con el significativo puro del deseo se proyecta sobre el órgano localizable, preciso, situable en alguna parte en el conjunto del edificio corporal.

De donde nace ese conflicto propiamente imaginario, que consiste en verse a sí mismo como privado, o no privado de ese apéndice. Es en torno de este punto imaginario que se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de castración (Lacan, 1960-61 [2003, p. 279]).

En la clase siguiente (19 de abril) relata que las flores fueron pintadas por Francesco Zucchi hermano de Iacopo. Francesco le sirve de puente con el pintor “Archimboldo (la persona humana parece sostener su sustancia a partir de ‘un montón de objetos’ y de lo que se trata es de interrogar un vacío” (Allouch, 2011, p. 179). El análisis de *Psiqué sorprende a Amore* habrá desembocado en la invención de ese Φ . Lo que importa es su posicionamiento respecto a ese objeto pequeño otro, al fantasma, al deseo, parcial o *agalma*. Permite

[...] situar lo que es diferente, a saber a , en tanto que *petit a* designa la función general como tal del objeto del deseo. En el corazón de la función *petit a*, permitiendo agrupar, situar los diferentes modos de objetos posibles, en tanto que intervienen en el fantasma, está el falo (21 de junio de 1961) (Allouch, 2011, p. 179).

El 22 de marzo se reitera: el falo no es inscribible en la lista de los objetos parciales. Se aporta algo: interviene, no ya exteriormente, sino en el corazón de la función *petit a*, aquella que reagrupa a los diferentes objetos del deseo.

Se tenía la fórmula: $a = A - \Phi$.

Ahora se tiene algo como: $a + \Phi = ?$ Ese $+ \Phi$ es una aberración porque allí donde creemos ver el falo, allí precisamente no está (28 de junio de 1961) (Allouch, 2011, p. 179).

El 28 de junio queda claro que lo que importa al deseo es eso que le falta. El deseo queda representado como es isla no explorada, apenas delimitada. Además “ese campo del ser que el amor no puede más que no desear”. El amor, dicho de otro modo la transferencia.

El psicoanalista en tanto que objeto de una transferencia no es pues solamente *petit a* (el *petit a* de ese año al cual nos referimos). Su presencia real se escribe “ $a + \Phi$ ”. Tiene que ser cualquiera, porque así será, se dirá, el “el” de la tercera persona. Tal parece ser la lección, ésta positiva, del Sócrates del *Banquete* (Allouch, 2011, p. 180).

Ahora bien, si volvemos a la pregunta de Allouch que dejamos planteada en el punto anterior: “¿qué pensamos del alma del lado de la falta?” se hace necesario dar, junto a Lacan, un paso más, a partir del lugar que ocupará el *objeto petit a* en el *Seminario La angustia* (Lacan, 1962-63 [2006]).

En dicho Seminario Lacan retoma el falo en relación con la localización imaginaria como el lugar de la falta: en la medida en que se realiza en *i(a)*, imagen real, imagen del cuerpo que funciona en lo material del sujeto como propiamente imaginaria, o sea libidinizada,

[...] el falo aparece en menos, como un blanco. A pesar de que el falo es sin duda una reserva operatoria, no sólo no está representado en el plano de lo imaginario, sino que está circunscrito y, por decirlo como corresponde, cortado (*coupé*) de la imagen especular” (Lacan, 1962-63 [2006, p. 50]).

Lacan se sirvió de la “ilusión del florero invertido”⁹⁵ para articular en ese sistema el objeto como objeto parcial, objeto del deseo.

En este lugar, i'(a), en el Otro, en el lugar del Otro, se perfila una imagen tan solo reflejada de nosotros mismos. Está autenticada por el Otro, pero es ya problemática, incluso falaz. Esta imagen se caracteriza por una falta –o sea, lo que en ella se evoca no puede aparecer ahí. Dicha imagen orienta y polariza el deseo, tiene para él una función de captación. En ella el deseo, está, no sólo velado, sino puesto esencialmente en relación con una ausencia. Esta ausencia es también la posibilidad de una aparición regida por una presencia que está en otra parte. [...] Como les indiqué, la presencia en cuestión es la de a (Lacan, 1962-63 [2006, p. 55]).

La castración, en tanto que es el centro de la economía del deseo, está estrechamente ligada al siguiente problema: cómo el Otro, utilizado en tanto que lugar de la palabra,

[...] sujeto de pleno derecho, aquél con el que tenemos relaciones de buena y mala fe, puede y debe transformarse en algo análogo a eso que puede encontrarse en el objeto más inerte, a saber, el objeto del deseo a. De esta tensión, de esta desnivelación, de esta caída de nivel, deviene la regulación esencial de aquello que en el hombre es problemática del deseo, de lo cual se trata en el psicoanálisis (Lacan, 1960-61 [2003, p. 265]).

⁹⁵ Recordemos que será en el *Seminario La angustia* (Lacan, 1962-63 [2006]) donde Lacan revisará su “esquema del ramo invertido” y por lo tanto su “estadio del espejo” (Lacan, 1949 [1985]). Al respecto dice Allouch: “Parece que ha llegado el momento de una nueva visita del estadio del espejo. A decir verdad, esa recapitulación era también exigida por el recorrido mismo de Lacan [...] En efecto, su problematización del estadio del espejo, tras haberse reavivado debido a la invención del paradigma simbólico imaginario real en julio de 1953, adquiriendo entonces el régimen llamado ‘generalizado’ que cifra el matema del ‘ramo invertido’, parece concluir con la invención del objeto petit a en enero de 1963” (Allouch, 2001, pp. 129-130).

Ahora bien, ¿cuáles son las diferencias o similitudes entre la noción de alma y la psiqué en el texto de Lacan? En el *Seminario La angustia* (1962-63) nos da una pista importante:

Yo no les desarrollo una psico-logía, un discurso sobre esa irrealidad que se llama psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, *erotología*. Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia (Lacan, 1962-63 [2006, p. 23]).

Lacan no sólo no asimilará la antigua noción de alma con la psiqué sino que ésta queda del lado de la tradición psicológica. A diferencia de la filosofía tradicional que entiende al hombre como siendo un cuerpo y un alma, Lacan en su *Seminario Aun* (1972-73 [1998]) manifiesta:

[...] ¿quién no ve que el Alma no es otra cosa que la identidad supuesta del cuerpo ese, con todo lo que se piensa para explicarla? En suma, el alma es lo que se piensa a propósito del cuerpo, del lado del mango (Lacan, 1972-73 [1998, p. 134]).

Es a partir de dicho seminario que introduce una noción nueva respecto del cuerpo: el cuerpo como sustancia gozante. Sin embargo esta posibilidad no ha sido sin antes ponerla a trabajar con los desarrollos filosóficos antiguos (nociones aristotélicas) y modernos (nociones cartesianas del alma y cuerpo). Es más, allí retoma los desarrollos realizados por Aristóteles y señala que “el hombre piensa con su alma” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 135]), esto es, que el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles. Tiempo antes, en el escrito

“Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” de 1956, contraponiéndose a Aristóteles, Lacan dirá:

[...] pero lo que hay que decir, y esto conforme a Aristóteles, es que no es el alma la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, a condición de añadir que ese lenguaje lo recibe, y que para soportarlo sumerge en él mucho más que su alma: sus instintos mismos cuyo fondo sólo resuena en profundidad por repercutir el eco del significante. Y así también cuando ese eco vuelve a subir de allá, el hablador se maravilla de ello y eleva allí la alabanza de romanticismo eterno *Spricht die Seele so spricht...* Habla el alma, escúchenla ...*ach! schon die seele nicht mehr...* Pueden ustedes escucharla; la ilusión no durará mucho (Lacan, 1956 [1985, p. 451]).

6.4. Del Alma y el amor en *La identificación*: Del sujeto del amor al sujeto del deseo

[...] no hay aparición concebible de un sujeto como tal, más que a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, que se llama el trazo unario. El trazo unario es anterior al sujeto. “Al comienzo era el verbo”, eso quiere decir: al comienzo es el trazo unario (Lacan, 1962-63, sesión del 21 de noviembre de 1962).

En el *Seminario La identificación* (1961-62) Lacan retomará el trabajo sobre la relación Sócrates-Alcibíades a partir de la lectura del *Banquete* de Platón (2004a) y la indicación que le realiza Sócrates a Alcibíades (“ocúpate de tu alma”) para dar cuenta del vínculo con el deseo. Para ello tendremos que ubicar qué figuras del amor se encuentran en dicho seminario y de qué manera se establece un lazo con la identificación. Todo esto en el contexto de su fórmula canónica del sujeto (sujeto y significante: “el significante representa al sujeto para otro significante”) y del desplazamiento del amor al deseo.

6.4.1. Del sujeto del amor al sujeto del deseo

La relación de la identificación con la afectividad en psicoanálisis quedó establecida por Freud en su texto “Psicología de las masas y análisis del yo”: “El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (Freud, 1921 [1993, p. 99]). “Dijimos que la identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo [...]” (Freud, 1921 [1993, p. 100]). Desde entonces en adelante lazo afectivo e identificación quedaron sellados en el psicoanálisis. A partir de Lacan dichas teorizaciones cobraron un lugar de rigor en el seminario de los años 1961-62. De

hecho, el 15 de noviembre de 1961, Lacan comienza su seminario anunciando que ese será “mi título y mi asunto [la identificación]. Es un buen título, pero no un asunto cómodo”. Inmediatamente, agrega que va a ubicar a la identificación en un lugar diferente al que lo dejó en su seminario anterior, el de *La transferencia* (Lacan, 1960-61).

La identificación, si la tomamos por título, por tema de nuestra exposición, conviene que hablemos de ella de otro modo que bajo la forma, podemos decir mítica, bajo la cual la dejé el año pasado (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Al respecto Allouch (2011, p. 181) lo marca como “una sorpresa de magnitud”. “El asunto importante que había introducido *La transferencia*, proclamado como tal, a saber, la articulación del amor y la transferencia, parece como olvidado ...”. Y señala tres rasgos del amor que Lacan desplegará, fundamentalmente, en la sesión del 21 de febrero de 1962: el amor libidinal, el retorno al amor cortés luego del *Banquete* y la distinción del amor y el deseo.

Antes de introducirnos a estas figuras del amor⁹⁶, haremos un rodeo que nos permita situar el sujeto en relación con la identificación tal como se plantea en este seminario, el cual queda establecido de entrada: “[...] lo que está en juego debe ser propiamente, en la identificación, la relación del sujeto con el significante” (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

⁹⁶ Utilizamos la expresión “figuras del amor” siguiendo la idea de Le Brun (2004, pp. 12-13) respecto del “amor puro” como imposible de ser capturado en una síntesis teórica. En ese sentido prefiere hablar de “configuración” o “figuras”: “Las figuras son ejemplos, en el sentido medieval y moderno de la palabra, imágenes parlantes que hablan junto a la teoría y que hacen ver lo que no puede ser elaborado y sostenido dentro del rigor del razonamiento. Las cuales también se expresan en «lugares», lugares textuales, citas, lugares comunes, temas literarios, *topoi* artísticos”.

En este sentido, también, Allouch (2011, p. 15) elabora su trabajo sobre el “amor Lacan”: “Poesías, mitos, pinturas, fórmulas marcan que, en Lacan como en Sócrates, el amor es *daimon*, *metaxu*, un intermediario entre saber e ignorancia. Construir una teoría del amor equivale a colocarse en una postura que seguramente lleve a fallarle al amor. Lacan no suscribirá al proyecto, confesado por Freud, de considerar al amor desde el punto de vista científico”.

6.4.2. Pasaje del sujeto mentiroso al sujeto barrado

En la primera sesión del seminario Lacan se dedicará a establecer diferencias respecto de cómo ha sido tratada la temática de la identificación en psicoanálisis y su tesis que será desarrollada durante todo el seminario:

[...] que ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos. Una tesis tal que, ustedes lo verán, será esencial para toda encarnación que a continuación podamos dar de los efectos de la identificación, exige que tratemos de articular de una manera más precisa cómo concebimos efectivamente esta dependencia de la formación del sujeto por relación a la existencia de efectos del significante como tal (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Tendrá que separar la identidad, la intersubjetividad, el sujeto que sabe y la reflexividad para poder plantear su fórmula del sujeto estrechamente vinculado al significante: “El significante representa al sujeto para otro significante”. Como plantea Le Gaufey la fabricación de este sujeto no debe entenderse como perfectamente dada por el contacto directo entre sujeto y significante:

El hecho de que el sujeto esté desde el inicio ligado a la palabra y al lenguaje no lo acorrala en una definición tan implacable, puesto que lo que lo constituye como tal, a lo largo de esos primeros años, no es más que su capacidad de mentir en la relación que mantiene con otro sujeto (Le Gaufey, 2010, p.15).

Se trata nada más ni nada menos que de la elaboración de otro objeto al del objeto especular (que viene trabajando desde su “estadio del espejo”, Lacan,

1936 [1985]) y de otro sujeto diferente al que se ocupa desde los inicios: el sujeto mentiroso⁹⁷.

En este movimiento Lacan dedicará las primeras sesiones a diferenciar el significante del signo de forma tal de preparar su fórmula. Para ello le muestra a su público el lugar que él ocupa para su perra Justine quien no lo “toma nunca por otro” y quien produce signos para su amo. En cambio, el “sujeto puro hablante” es llevado a “tomarlo siempre por otro” (Lacan, 1961-62, sesión del 29 de noviembre de 1961). Postula entonces la necesidad de poner en cuestión la identidad lógica “A es A” y dejar sentada la identificación simbólica en su sujeto (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

Para precisar inmediatamente lo que entiendo por eso, diré que, cuando se habla de identificación, en lo que se piensa ante todo, es en el otro a quien uno se identifica, y que me es fácilmente abierta la puerta para poner el acento, para insistir sobre esa diferencia del otro con el Otro, del pequeño otro con el gran Otro, que es un tema en el cual, si puedo decir, ustedes están ya familiarizados. No es sin embargo por ese sesgo que entiendo comenzar. Más bien voy a poner el acento sobre lo que, en la identificación, se postula inmediatamente como hacer idéntico, como fundado en la noción de lo mismo, e incluso: de lo mismo a lo mismo, con todo lo que esto levanta como dificultades. No dejan ustedes de saber, incluso sin que puedan situar suficientemente rápido qué dificultades, para el pensamiento, nos ofrece desde siempre esto: A es A. ¡Si la A es tan A como eso, que se quede ahí! ¿Por qué separarla de sí misma, para tan rápido volverla a juntar? (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

⁹⁷ “El 25 de mayo de 1955, por ejemplo, Lacan ya declaraba: ‘Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no tuviéramos el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Esta es la prueba decisiva’ (Lacan, 1954-55, [1986, p. 366]). Desde 1953 hasta 1959, esta argumentación es central y hay una innegable coherencia en esta puesta en juego, muy clásica por otra parte, del sujeto como instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño” (Le Gaufey, 2010, p. 15).

Necesita, entonces, definir su significante y para ello hace uso, por un lado, del significante saussuriano: el significante es por oposición a todos los otros significantes (Saussure, 1916, [2007])⁹⁸, es decir “A no es A” (sesión del 29 de noviembre del 1961) y, por otro lado, produce dos escrituras de la misma frase:

[...] “esas dos series, son perfectamente identificables, y al mismo tiempo no se parecen en nada”. Y eso valdría igualmente, agrega, para dos series de trazos elementales, de “palotes”: cuanto más se aplique en que se parezcan, tanto más fracasaré en mi intento. ¿Qué es entonces lo que identifico como “lo mismo” cuando falta la semejanza? ¿Sobre qué base concebir una identidad que no sea imaginaria? (Le Gaufey, 2010, p. 57).

Por último, el tercer ejemplo aparece el 6 de diciembre de 1961, cuando Lacan visita el museo de *Saint Germain* y en la sala *Piette* se encuentra con “un hueso de ciervo”:

[...] ¿Cómo decirles esa emoción que me embargó cuando, inclinado sobre una de esas vitrinas, vi sobre una delgada costilla, manifiestamente una costilla de un mamífero — no sé muy bien cuál, y no sé si alguien lo sabrá mejor que yo — género ciervo, cérvido, una serie de pequeños palotes: dos primero, luego un pequeño intervalo, y a continuación cinco, y luego eso recomienza (Lacan, 1961-62, sesión del 6 de diciembre de 1961).

⁹⁸ Temática desarrollada en el Capítulo IV “El valor lingüístico”. A modo de muestra: “Dentro de una misma lengua, todas las palabras que expresan ideas vecinas se limitan recíprocamente: sinónimos como recelar, temer, tener miedo, no tienen valor propio más que por su oposición [...]” (Saussure, 1916 [2007, p. 217]).

Si bien no puede saber si se trata de la primera aparición de la emergencia del significante en la humanidad le permite mostrar la presencia de la diferencia como tal. Es más,

Frente a estas marcas de las que él sabe inmediatamente que no sabe en cuanto a sus referentes y que, sin embargo, no puede no tomar como signos, Lacan tiene súbitamente el sentimiento de estar frente a la “diferencia significativa”, “la diferencia en estado puro” (Le Gaufey, 2010, p. 58).

Esto le permite introducir aquello que constituye “la esencia del significante”, la cual ilustra por su forma más simple, el *einzigster Zug*⁹⁹.

El rasgo unario, entonces, /, así sea como aquí vertical — llamamos a esto hacer palotes— o que sea, como lo hacen los chinos, horizontal, puede parecer que su función ejemplar esté ligada a la reducción extrema, a su propósito justamente, de todas las ocasiones de diferencia cualitativa (Lacan, 1961-62, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Este último ejemplo le viene como anillo al dedo para diferenciar signo de significante, el hueso muestra que aunque se pierda el referente y el significado el significante se mantiene tanto como el efecto sujeto. Le Gaufey (2010, p. 59) se pregunta: “¿no es tiempo de singularizar signo y significante por medio de definiciones independientes y así dejar de explicar el uno por el otro y el otro por el uno?” Lacan lo hace de la siguiente manera:

⁹⁹ Recordemos que este concepto fue acuñado por Freud como una de las tres posibles identificaciones: “[...] la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto” (Freud, 1921 [1993, p. 100-101]).

¿Cómo es posible que se produzca, esta relación típica en el sujeto, constituida por la existencia del significante como tal, único soporte posible de lo que es para nosotros originalmente la experiencia de la repetición? ¿Me detendré aquí, o les indicaré desde ahora cómo hay que modificar la fórmula del signo para captar, para comprender lo que está en juego en el advenimiento del significante? El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante. Mi perra está a la búsqueda de mis signos, y luego habla, como ustedes saben. ¿Por qué es que su hablar no es un lenguaje? Porque, justamente, yo soy para ella algo que puede darle signos, pero que no puede darle significante. La distinción de la palabra, como puede existir en el nivel pre-verbal, y del lenguaje, consiste justamente en esta emergencia de la función del significante (Lacan, 1961-62, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Son varias las operaciones que fue realizando para dar cuenta de la construcción de su sujeto ligado al significante: retoma la definición de signo que ya había trabajado sirviéndose de Saussure y de Charles Sanders Peirce, despoja al sujeto de toda posibilidad de sustancia y de saber y, finalmente, reduce el significante hasta el rasgo unario a partir del hueso de ciervo. Dichos movimientos establecen un sujeto diferente al trabajado hasta entonces. Sujeto mentiroso y sujeto barrado continuarán coexistiendo en los diferentes seminarios.

6.4.3. Hacia el sujeto del deseo

Una vez planteado el sujeto barrado podemos adentrarnos en la manera en que Lacan elabora en este mismo seminario su separación entre el amor y el deseo. Como indica Allouch

La identificación no ha producido una nueva figura del amor ni respondido a la pregunta de saber cómo, amando, el sujeto podría realizarse como deseante. En cambio, ese seminario habrá testimoniado la preocupación en Lacan de separar amor y deseo, como si hubiese olfateado el peligro que corría durante los dos años precedentes (Allouch, 2011, p. 190).

Esta separación resulta necesaria para dar cuenta del sujeto del que se ocupa el psicoanálisis. Para ello hace un recorrido que implica pasar por el amor platónico y freudiano, el distanciamiento con su lectura del *Banquete* (Platón, 2004) en su seminario sobre *La transferencia* (Lacan, 1960-61 [2003]) y del amor cortés tal como lo trabajó en el seminario sobre la *Ética* (Lacan, 1959-60 [1997]). Será el rasgo o trazo unario que viene elaborando durante este año aquello que le permite oponer el Uno unificador del uno del rasgo unario:

Y bien, digamos, para añadir su punta sensible a lo que, desde el comienzo del año, articulo para ustedes: si es verdadero que la función del uno en la identificación —tal como la estructura y la descompone, el análisis, la experiencia freudiana —es aquella, no de la *Einheit*, sino la que he tratado de hacerles sentir concretamente desde el comienzo del año como el acento original de lo que les he llamado el trazo unario, es decir, muy otra cosa que el círculo que reúne, sobre el cual, en suma, desemboca, a un nivel de intuición imaginaria, toda la formalización lógica, no el círculo euleriano sino algo muy

diferente, a saber, lo que les he llamado un uno: ese trazo, esa cosa insituable, esa aporía para el pensamiento, que consiste en que, justamente, cuanto más depurado está, simplificado, reducido a no importa qué... con suficiente deducción de sus apéndices, puede terminar por reducirse a eso: /, un uno. ... lo que hay de esencial, lo que constituye la originalidad de esto, de la existencia de este trazo unario y de su función, y de su introducción [...] entonces, este uno, su paradoja es justamente ésta, que cuanto más se parece, quiero decir, cuanto más se borra de él todo lo que es de la diversidad de las semejanzas, más soporta él, más *un-carna*¹⁰⁰ diré, si ustedes me permiten esta palabra, la diferencia como tal. La inversión de la posición alrededor del Uno hace que, de la *Einheit* kantiana, consideremos que pasamos a la *Einzigkeit*, a la unicidad expresada como tal (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Esta posición es consistente con la separación del “gran Uno que domina todo el pensamiento de Platón a Kant”. Entonces, en un mismo gesto toma distancia del amor platónico-freudiano y plantea cómo interviene el rasgo unario en el advenimiento del sujeto. Propone volver al año anterior, a su trabajo sobre el *Banquete*, a la relación Sócrates-Alcibíades en el punto en el cual introduce la identificación:

Volvamos a partir del año pasado, de Sócrates, de Alcibíades y de toda la pandilla que, espero, constituyó en ese momento vuestra diversión. Se trata de conjugar esa inversión lógica que concierne a la función del uno con algo de lo que nos ocupamos desde hace bastante tiempo, a saber: del deseo. Como, desde el tiempo que hace que no les hablo de esto, es posible que las cosas se hayan vuelto para ustedes un poquito borrosas, voy a

¹⁰⁰ “*un-carne*: esta palabra condensa el un (uno) y el verbo *incarnar* (encarnar), con el que guarda una aproximada homofonía. —encarna {*incarne*}”. Nota del traductor, de la edición que estamos utilizando.

hacerles un pequeño recuerdo, que creo justo el momento de hacer en esta exposición este año, en lo que concierne a lo siguiente. Ustedes se acuerdan — éste es un hecho discursivo — que es por ahí que introduje, al final del año pasado, la cuestión de la identificación [...] (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Realiza un movimiento para desmarcarse del amor como unificante tal como Freud lo trabaja en “Introducción del narcisismo”¹⁰¹ (Freud, 1914 [1993]) cuando equivale libido narcisista y libido objetal. Además, hay una teoría de intercambio sobre el cual Sócrates se apoya en su respuesta a Alcibíades “[...] en tanto que este, de una manera tan decidida como vana intenta obtener de él un signo de su deseo/amor”. Es más, Lacan “captura en una misma red a Freud y a Platón en una frase cuyo tono irónico no se nos podría escapar” (Allouch, 2011, p. 184).

Se trataba de aquello de lo que nos habla Freud, a ese nivel de la Introducción al narcisismo, a saber, que amamos al otro con la misma sustancia húmeda que es aquella cuyo reservorio somos nosotros, que se llama la libido, y que es en tanto que ella está aquí [en 1], que puede estar ahí [en 2], es decir, entornando, ahogando, mojando el objeto que está enfrente. La referencia del amor a lo húmedo no es mía, está en El Banquete, que hemos comentado el año pasado. Moraleja de esta metafísica del amor... puesto que es de eso que se trata: el elemento fundamental de la *Liebesbedingung*, de la condición del amor, ... moraleja: en cierto sentido yo no amo... lo que se llama amar, lo que llamaremos aquí amar, cuestión de saber también lo que hay como resto más allá del amor, por lo tanto lo que se llama amar de una cierta manera, ... yo no amo más que mi cuerpo, incluso cuando, este amor, yo lo transfiero sobre

¹⁰¹ En dicho texto Freud plantea tres vías que le permiten estudiar el narcisismo: “Una tercera vía de acceso al estudio del narcisismo es la vida amorosa del ser humano dentro de su variada diferenciación entre el hombre y la mujer (Freud, 1914 [1993, p. 84]).

el cuerpo del otro. Desde luego, ¡siempre queda {reste} una buena dosis de él sobre el mío! (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Tanto la “sustancia húmeda” de Paltón como el “reservorio de la libido” de Freud van juntas dando lugar a ese amor platónico-freudiano del cual Lacan quiere distanciarse (Allouch, 2011, p. 185). El paso de Lacan consiste en dar cuenta de la articulación entre el amor y el deseo, y para ello realiza un rodeo que lo llevará a diferenciar ambos términos.

Entonces, les he propuesto implícitamente — si no explícitamente, en el sentido de que esto es ahora todavía más explícito que el año pasado — les he propuesto definir por relación a lo que amo en el prójimo, quien está sometido a esa condición hidráulica de equivalencia de la libido, a saber, que cuando eso sube de un lado, eso sube también del otro... lo que yo deseo — lo que es diferente de lo que yo experimento— es lo que, bajo forma de puro reflejo de lo que resta de mí investido en todo caso, es justamente lo que falta en el cuerpo del otro, en tanto que, él, está constituido por esta impregnación de lo húmedo del amor. En el punto de vista del deseo, en el nivel del deseo, todo ese cuerpo del otro, al menos tan poco como lo amo, no vale más que, justamente, por lo que le falta. Y es muy precisamente por eso que... iba a decir: que la heterosexualidad es posible (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Este intento de desarticular el amor y el deseo que se había planteado en forma armónica, unitaria, lo llevará a tomar distancia de la lectura que había realizado el año anterior sobre el *Banquete*.

Lo que permite encontrar, en cierto número de encrucijadas, en particular esto: que lo que busca el deseo es menos, en el otro, lo deseable que el deseante, es decir lo que le falta. Y ahí, otra vez, les ruego que recuerden que ésa es la primera aporía, el primer b-a-ba de la cuestión, tal como la misma comienza a articularse cuando ustedes abren ese famoso Banquete que parece no haber atravesado los siglos sino para que alrededor de él se haga teología. Trato de hacer con él otra cosa, a saber, hacer que ustedes se percaten de que en cada línea allí se habla efectivamente de aquello de lo que se trata, a saber de eros (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Para Allouch (2011, p. 188) se trata de un “doble paso al costado”, requiere apartarse del planteo realizado en el *Banquete* y del amor cortés trabajado en el seminario sobre la ética. Previo dejará sentada su definición del deseo en este tiempo: “el deseo es el deseo de deseo”¹⁰².

Deseo al otro como deseante. Y cuando digo como deseante, no he dicho siquiera, expresamente no he dicho: “como deseándome”, pues soy yo el que desea, y deseando el deseo, ese deseo no podría ser deseo de mí más que si yo me encuentro en ese momento ahí donde estoy, por supuesto, es decir, si yo me amo en el otro, dicho de otro modo, si es a mí que yo amo. Pero entonces, abandono el deseo (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

La conjunción entre amor y deseo -que Lacan advierte como peligrosa, a partir de sus teorizaciones en los dos seminarios anteriores- se verifica en esa idealidad en que había quedado situado el amor.

¹⁰² Este deseo es anterior a la formulación de la noción de un objeto causa de deseo.

Lo que estoy acentuando, es ese límite, esa frontera que separa el deseo del amor. Lo que no quiere decir, desde luego, que estos no se condicionen por todas partes. Ahí está incluso todo el drama, como pienso que debe ser la primera observación que ustedes deben hacerse en relación a vuestra experiencia de analistas, siendo desde luego que sucede, como en muchos otros asuntos a este nivel de la realidad humana, que sea a menudo el hombre del común el que esté más cerca de lo que en este caso llamaré el hueso. Lo que es a desear es evidentemente siempre lo que falta, y es precisamente por eso que en francés el deseo se llama *desiderium*, lo que quiere decir añoranza {*regret*}¹⁰³ (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Le interesa, en este tiempo, dejar claro que el sujeto que persigue el psicoanálisis es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor. Para ello se basa en la afirmación de Spinoza¹⁰⁴ del deseo como esencia del hombre, del sujeto.

El sujeto del que se trata, aquel cuya huella seguimos, es el sujeto del deseo, ¡y no el sujeto del amor! por la simple razón de que uno no es sujeto del amor: uno es habitualmente, uno es normalmente, su víctima. Es completamente diferente. En otros términos: el amor es una fuerza natural. Es lo que justifica el punto de vista que se llama “biologizante” de Freud. El amor, es una realidad. Es por eso, además, que les he dicho: “los

¹⁰³ Nota del traductor: “Obviamente, no es en francés que el deseo se llama *desiderium*, sino en latín, pero todas las versiones coinciden en este punto”.

¹⁰⁴ Lacan está haciendo referencia al planteo de Spinoza (1980, p. 213) en su Libro *Ética demostrada según el orden geométrico* en la PROPOSICIÓN IX, Parte Tercera, “Del origen y naturaleza de los afectos”. Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que él “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

dioses son reales”. El amor, es Afrodita que golpea, se lo sabía muy bien en la antigüedad, eso no asombraba a nadie. (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Dicha separación entre amor y deseo implica abandonar la “metáfora del amor” elaborada en el seminario sobre *La transferencia*. Ahora bien, el 21 de febrero de 1962 retoma la “metáfora del amor” para dar cuenta de que dicha metáfora “se apoyaría sobre algo distinto de lo amable” (Allouch, 2011, p. 189). Es más, eso “naturalmente amable” no interviene en el amor y “el amor echa fuera eso que, en el amante, sería del orden de lo deseable” (Allouch, 2011, p. 189). Construye la fórmula “*noli mi amare*” sobre la frase “*noli me tangere*” (“no me toques”) que Cristo le dirige a María Magdalena.¹⁰⁵ “*Noli me tangere*, ‘no me toques’, tiende un puente entre el *Banquete* y el amor cortés, éste también situado en la idealidad” (Allouch, 2011, p. 189). En palabras de Lacan:

[...] la metáfora del verdadero amor, que es la famosa ecuación *ερων* {*eron*} sobre *ερωμενος* {*erómenos*}, el *ερων* sustituyéndose... el deseante sustituyéndose al deseado en ese punto, y por medio de esta metáfora equivaliendo a la perfección del amante, como está igualmente articulado en El Banquete, a saber: esa inversión de toda la propiedad de lo que se puede llamar lo amable natural, el desgarró en el amor que pone todo lo que se puede ser uno mismo de deseable fuera del alcance del encariñamiento, si puedo decir. Ese *noli me amare* que es el verdadero secreto, la verdadera última palabra de la pasión ideal, de ese amor cortés que no es por nada que he situado su término, tan poco actual, quiero decir, tan perfectamente confusional como se ha vuelto, en el horizonte de lo que había articulado el año anterior, prefiriendo más bien sustituirle, como más actual, más ejemplar, ese orden de

¹⁰⁵ *Noli me tangere* (“no me toques”) versículo 17 del capítulo 20 del evangelio de San Juan. En el griego original la expresión es *μὴ μου ἅπτου* (*mè mu haptu*), que sugiere una acción que continúa en el tiempo; por lo que una posible traducción es también “no me retengas”.

experiencia, ésta tampoco en absoluto ideal, pero perfectamente accesible, que es la nuestra bajo el nombre de transferencia, y que yo les he ilustrado, mostrado en adelante ilustrada en el *Banquete*, bajo esa forma completamente paradójal de la interpretación hablando propiamente analítica de Sócrates, tras la larga declaración locamente exhibicionista, en fin: la regla analítica aplicada a todo trapo en lo que es el discurso de Alcibíades (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).



Noli me tangere, Tiziano, 1512

En la única clase del Seminario *Los nombres del Padre* del año 1963, Lacan retoma la relación Sócrates-Alcibíades y puntualiza respecto del *agalma*:

[...] este fantasma que he articulado bajo el término de *agalma*, cima de la oscuridad donde el sujeto está sumergido en la relación del deseo, el *agalma* es este objeto al cual cree que su deseo apunta (Lacan, 1963, s/p)

y lleva a su extremo el desconocimiento de este objeto como causa del deseo. En palabras de Lacan:

Tal es el frenesí de Alcibíades y el reenvío que le hace Sócrates: “ocúpate de tu alma”¹⁰⁶, que más tarde Platón convertirá en: “... tu alma y ocúpate de este objeto al que persigues, no es más que tu imagen”; este objeto en su función de meta, de causa mortal. “Haz tu duelo de este objeto, entonces conocerás las vías del deseo, pues yo, Sócrates, no sé nada”; es la única cosa que conozco acerca de la función de Eros (Lacan, 1963, s/p).

¹⁰⁶ Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2011.

6.5. Del Alma en *La angustia*: Alma u objeto caído

Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu [Geist] toma su nombre prestado del soplo de viento (*animus*, *spiritus*; en hebreo: *rouach*, soplo). Ello implicaba el descubrimiento del alma [Seele] como el principio espiritual [*geistige*] en el seno del individuo. La observación reencontró el aire en movimiento en la respiración del hombre, que cesaba con la muerte; todavía hoy el moribundo “espira su alma” (Freud, 1938, [1991, pp. 10-11]).

En este punto nos interesa leer el viraje que realiza Lacan (en la sesión del 6 de marzo de 1963) en el *Seminario La angustia* respecto del carácter etéreo del alma al situarla en el nivel *a*, de residuo, de objeto caído. Entendemos que con la formulación del *petit a* se produce en la enseñanza de Lacan un modo singular de hablar del alma:

Si toda la aventura cristiana no se embarcó por esa tentativa central, inaugural, encarnada por un hombre cuyas palabras hay que volver a oír, aquél que impulsó las cosas hasta el último término de una angustia que sólo encuentra su verdadero ciclo a nivel de aquél por el cual se instauró el sacrificio, es decir, a nivel del padre. Dios no tiene alma. Esto es bien evidente. Ningún teólogo pensó además en atribuirle una. Sin embargo, el cambio total, radical, de la perspectiva de la relación, con Dios, comenzó con un drama, una pasión en la que alguien se hizo alma de Dios. Porque, para situar también el lugar del alma en ese nivel *a* de residuo de objeto caído, lo que esencialmente importa es que no hay concepción viviente del alma, con todo el cortejo dramático en que esta noción aparece y funciona en

nuestro área cultural, sino acompañada, precisamente de la manera más esencial, por esa imagen de la caída (Lacan, 1962-63 [2006, p. 178]).

Oponiéndose a la tradición psicologizante que distingue la angustia del miedo por sus correlatos, en particular el correlato de la “realidad”, dirá que aquello que cae del sujeto en la angustia¹⁰⁷ es el *objeto a*, el objeto causa del deseo: “ella no es sin objeto, ese objeto *a* del cual he delineado lo mejor que pude las formas fundamentales: aquello que ha caído del sujeto en la angustia, ese *objeto a*, que es el mismo que designo como la causa del deseo” (Lacan, 1963, s/p). Aquí la angustia es *signo*, como lo indica Kierkegaard¹⁰⁸, es la confirmación de una *hiancia* esencial:

[...] esta estructura de la relación de la angustia con el deseo, esta doble hiancia de sujeto al objeto caído de él, en donde más allá de la angustia debe encontrar su instrumento, la función inicial de ese objeto perdido, insiste Freud allí está la hendidura que no nos permite acceder al deseo en la inmanencia logicista (Lacan, 1963, s/p).

En la angustia, el *objeto a* cae y esa caída es primitiva: “la diversidad de las formas que toma este objeto de la caída está en cierta relación con el modo bajo el cual se aprehende para el sujeto el deseo del Otro” (Lacan, 1963, s/p).

¹⁰⁷ En la clase del 20 de noviembre de 1963 señala que la angustia es un afecto del sujeto. “Ubicarla también en función de la *estructura*, la del sujeto definido como el sujeto que habla, que se funda, que se determina en un efecto del significante” (Lacan, 1963, s/p.). Aquello que, sea cual fuere este momento “*aquello por lo que el sujeto está afectado en la angustia, es, lo he dicho, el deseo del Otro*. Está afectado de un modo que debemos entender inmediato, no dialectizable, y es en esto que la angustia, en el afecto del sujeto, es lo que no engaña” (Lacan, 1963, s/p).

¹⁰⁸ Kierkegaard ha utilizado el término para expresar con él la condición fundamental del hombre, que se caracteriza, en general, como ausencia total de sentido y, en particular, como temor o “vértigo ante la libertad” (Kierkegaard, 1845 [1984]).

Allí recordará Lacan lo trabajado en las últimas clases del *Seminario La angustia*, las diferentes formas del objeto.

[...] al final del seminario *La angustia* (19 de junio de 1963). Lacan está dándole consistencia a los diferentes modos del objeto *petit a*, indicando de qué manera cada uno de ellos puede funcionar como causa. Señala entonces que esa actualización requiere “una nueva crítica de la razón”, una razón “ya tramada en el nivel del dinamismo más opaco en el sujeto, es decir, en el dinamismo de esos diversos modos de *petit a*. [...] Esta nueva crítica de la razón conjuga pues el opaco dinamismo de los objetos *petit a* con el efecto de un significante cuya trascendencia, a partir de allí, se hace evidente con respecto a dicho desarrollo (Allouch, 2007, p. 115).

Nos interesa resaltar la segunda forma de objeto, la del objeto anal, fenomenología del regalo, del don:

[...] soltando las heces, concediéndole como a un orden dominante la demanda del Otro evidentemente impostor, no la demanda al Otro, un tiempo anterior, lo que en el Otro es todavía ambiguo: el deseo. ¿Cómo es que los autores no han reconocido que allí se engancha el soporte de la llamada *oblatividad*¹⁰⁹, que es por una verdadera ambigüedad, por un

¹⁰⁹ Oblación: ofrenda y sacrificio que se hace a Dios. La “oblata” es el dinero que se le da al cura por una misa en homenaje a un difunto. También es el dinero que se da al sacristán o a la iglesia por razón del gasto de vino, hostias, cera u ornamentos para decir las misas. Y, en la misa, también significa, la hostia ofrecida y puesta sobre la patena, y el vino en el cáliz, antes de ser consagrados.

“Esto para disipar, parece, en el último término, ese término, el espectro venenoso desde el año 1927, el de la *oblatividad* inventada por el gramático Pichon —Dios sabe que reconozco su mérito en la gramática—, del que sólo demasiado podría lamentarse que un análisis, por así decir, ausente, lo haya librado por entero a la exposición de la teoría psicoanalítica, lo haya dejado enteramente capturado en las ideas que tenía previamente, y que no eran otras que las ideas maurasianas” (Lacan, 1962-63 [2006 p. 194]).

escamoteo revelador de la huida atemorizada ante la angustia, como se ha podido situar la conjunción oblativa en el nivel del acto genital? Por otra parte, allí la enseñanza de Freud, de una traducción que de ello sí conservó, nos sitúa la hiancia de la castración (Lacan, 1963, s/p).

Al año siguiente, en la clase del 20 de mayo de 1964, del *Seminario Los fundamentos del psicoanálisis* Lacan alude al alma en relación con la pulsión anal:

[...] es un gran error amputarle lo que representa, en ocasiones, como regalo, y despojarlo de la relación con la polución, la purificación, la catarsis. Es una equivocación no ver que de allí sale la función de la *oblatividad*. Para decirlo todo, el objeto, en esto, no está muy lejos del ámbito de lo que llamamos alma (Lacan, 1964 [1987, p. 203]).

En ese momento de la teoría, el objeto *a* se recorta como aquello que en el recorrido de la pulsión parcial retrasa el retorno circular al borde erógeno. La libido como órgano-instrumento, esa laminilla, es una de las formas de nombrar lo indestructible:

Esforzándome por recapitular lo dicho en el Congreso de Bonneval¹¹⁰ llegué a fomentar algo que se expresa así: Voy a hablarles de la laminilla. Si quieren acentuar su efecto bromístico la llamarán la *hommelette*.¹¹¹ Esta *hommelette*, como

¹¹⁰Se refiere al congreso organizado por Henri Ey (1970) *El inconsciente* en el Hospital de Bonneval, del 30 de octubre al 2 de noviembre de 1960. El artículo "Posición del inconsciente" resume las intervenciones de Lacan, redactadas por él mismo en 1964 y publicada en los *Escritos* (Lacan, 1964b [1985]). En dicho escrito Lacan crea lo que se dio en llamar el "mito del *homelette*".

¹¹¹ "*Hommelette*: literalmente, "hombreleta", como *omelette*, "tortilla" (que proviene del latín *lamella*, con influencia del latín *ovum*). En todo esto parece estar implícita la expresión '*On ne fait pas d'omelette sans passer des oeufs*' (las tortillas no se hacen sin romper huevos), es decir,

verán, es más fácil de animar que el hombre primordial en cuya cabeza parecíamos meter un homúnculo para hacerlo andar. Cada vez que se rompen las membranas del huevo del que saldrá el feto en trance de convertirse en un recién nacido, imaginen por un momento que algo se escapa, que se puede hacer con un huevo lo mismo que un hombre, a saber la *hommelette*, o la laminilla. La laminilla es algo extra plano, que se desplaza como la ameba. Simplemente es algo más complicado. Pero pasa por todas partes. Y como es algo - dentro de poco les diré por qué- que tiene relación con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad es como la ameba con respecto a los seres sexuados, inmortal. Puesto que eso sobrevive a toda división, puesto que subsiste a toda intervención escisípara. Y eso corretea (Lacan, 1964 [1987, p. 205]).

En dicho seminario las distintas formas del *objeto a* aparecen como equivalentes del órgano-instrumento libidinal, indestructible. El alma en su purificación, en su exaltación, equiparada a uno de sus *objetos a*, el de la pulsión anal, puede entenderse por el giro de la oblatividad.¹¹²

Lacan responde a una pregunta realizada por un estudiante de filosofía, a propósito de si el sujeto de la conciencia no está condenado a ella, que:

No es a su conciencia a lo que el sujeto está condenado, es a su cuerpo, que se resiste de muchas maneras a realizar la división del sujeto. El que esta resistencia haya servido para

hay cosas que sólo se obtienen perdiendo algo" (Nota del traductor. Lacan, 1964 [1985, p. 205]). "Hay aquí, aparte del juego de palabras con *Homme*, una alusión a un dicho francés: Hay que romper los huevos para hacer una tortilla (*omelette*), equivalente aproximadamente a nuestro: no se pescan truchas a bragas enjutas" (Nota del traductor. Lacan, 1964b [1985, p. 824]). "Neologismo en forma de sustantivo, creación a partir de un juego de palabras entre *homme* (hombre) y *omelette*. Hay que subrayar que *omelette* en francés es una palabra femenina, género marcado fuertemente por la terminación *-elle*. Esto le permite jugar también aquí con otro neologismo *hommelle*, donde hombre va condensado, de manera intencionada con *elle* (ella)" (Pasternac, M. y N. Pasternac, 2003, p. 144).

¹¹² Sobre esta temática ver: Steinberg, 1990.

alojar todo tipo de errores (entre ellos el alma), no impide que esta división sea portadora de unos efectos verídicos, como el que Freud ha descubierto bajo el nombre de castración, ante el que vacila aun el asentimiento de sus discípulos (Lacan, 1982, p. 27).

Allouch (2007, p. 108) nos recuerda que Lacan rechazó la distinción que pretendía ser radical entre lo espiritual y lo corporal. Esto se presenta de diferentes maneras en su enseñanza. Indicaremos al menos una: en el *Seminario de La angustia*, el 6 de mayo de 1963, donde se trata del *objet petit a*:

Esa parte de nosotros mismos, esa parte corporal es pues esencialmente y por su función parcial. Por supuesto, conviene recordar que es cuerpo, que somos objetales –lo que quiere decir objeto de deseo. [...] Puede decirse, ciertamente se dice, “quiero tu corazón y nada más” y con ello se supone que se dice algo espiritual [...] El corazón, en la fórmula: “Quiero tu corazón”, como toda metáfora de un órgano, debe tomarse allí al pie de la letra. Es como parte del cuerpo que funciona, es, por así decir, como tripa. ¿Por qué una metáfora así ha subsistido tanto tiempo? Sabemos en qué lugar sigue viva, particularmente bajo la forma del culto del *Sagrado Corazón*¹¹³ (Lacan, 1962-63 [2006, pp. 233-234]).

Se ve allí el rechazo de Lacan a la distinción entre el espíritu y la carne, “se habrá visto que Lacan, a propósito del corazón, refuta la distinción entre sentido propio y sentido figurado” (Allouch, 2007, p. 111). De hecho, continúa Lacan en esa misma clase:

¹¹³ El culto al *Sagrado Corazón* refiere en particular a los sentimientos de Jesús, en especial su amor por la humanidad, según lo resume el Evangelio de Juan 13:1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo”.

[...] siempre hay en el cuerpo, e inclusive a causa de ese compromiso de la dialéctica significante, algo separado, algo sacrificado, algo inerte que es la libra de carne. No podemos sino sorprendernos una vez más ante el increíble genio que guió a aquel que llamamos Shakespeare, cuando fijó sobre la figura del *Mercader de Venecia* esa temática de la libra de carne que nos recuerda la ley de la deuda y del don [...] lo que está en juego en el pacto no puede ser y no es más que la libra de carne, que debe ser tomada, como dice el texto del *Mercader*, de muy cerca del corazón (Lacan, 1962-63 [2006, pp. 237-238]).

El hombre, desde el momento en que habla está ya implicado en su cuerpo por la palabra:

La raíz del conocimiento es este compromiso de su cuerpo. Pero no es tal clase de compromiso lo que seguramente, de una manera fecunda, de una manera subjetiva, la fenomenología contemporánea intentó comprometer al recordarnos que en toda percepción, la totalidad de la función corporal —estructura del organismo de Goldstein, estructura del comportamiento de Maurice Merleau-Ponty—, la totalidad de la presencia corporal está comprometida. El cuerpo, así articulado y hasta puesto al margen de la experiencia en la especie de exploración inaugurada por la fenomenología contemporánea, pasa a ser algo totalmente irreductible a los mecanismos materiales. Tras largos siglos que en el arte nos hicieron un cuerpo espiritualizado, el cuerpo de la fenomenología contemporánea es un alma corporizada (Lacan, 1962-63 [2006, p. 237]).

Ahora bien, ¿qué se puede entender por espiritualidad en Lacan? El espíritu, en el doble sentido francés de la palabra, es precisamente “la sagacidad

vacía”, “el juego gratuito de la ocurrencia”, “el trabajo de análisis”, en suma, “el espíritu obedece al significante” dice Allouch (2007, p. 114) y plantea dos tesis respecto de la espiritualidad en Lacan:

Primera tesis: dicha espiritualidad no obedece solamente a la manera analítica de considerar aquello que trata, sus objetos digamos. Es ya constitutiva de dichos objetos. [...] Y segunda tesis: la espiritualidad analítica se basa principalmente en la inédita versión lacaniana del significante (Allouch, 2007, pp. 93-94).

De hecho, la espiritualidad lacaniana puede caracterizarse “por una determinada trascendencia del significante unida al dinamismo de los objetos *petit a*”. Lacan presenta el “agujero en el lenguaje” como un principio espiritual, se trata del “efecto del significante en un campo que es el campo viviente”. Vale decir: “el lenguaje hace las veces de entidad espiritual”¹¹⁴ (Allouch, 2007, p. 117).

¹¹⁴ Lacan precisará en 1966 que el inconsciente es “espiritual”: “el inconsciente no sólo me parece extremadamente particularizado, más que variado, de un sujeto a otro, sino también muy sagaz y espiritual (*spirituel*: “ingenioso”), porque es justamente allí donde el chiste (*mot d’esprit*) ha revelado sus verdaderas dimensiones y sus verdaderas estructuras” (Citado en: Allouch, 2007, pp. 103-104).

6.6. El alma y el amor *Aun*: Del *âmour* al *âmer*

6.6.1. El significante (*Ángel*) es *bête*¹¹⁵

[...] ocurrió que un bello día, [...] que vino a llamar a la cancela del patio uno de esos pobres de pedir [...] sacó María una buena porción en una escudilla y se la llevó al mendigo. [...] María acudió a la puerta, el pobre estaba allí, de pie pero inesperadamente grande, mucho más alto de lo que antes le había parecido [...] era como si al hombre, ahora, le resplandeciese la cara y chispeasen los ojos, al tiempo que las ropas que vestía, viejas y destrozadas, se agitaban sacudidas por un viento que no se sabía de dónde llegaba, y con ese continuo movimiento se confundía la vista hasta el punto de, en un instante, parecer los andrajos finas y suntuosas telas, lo que sólo estando presente se creerá. Tendió María las manos para recibir la escudilla de barro [...] dijo el mendigo con poderosísima voz, *Que el señor te bendiga, mujer, y te dé todos los hijos que a tu marido plazcan*. María sostenía el cuenco [...] el mendigo [...] tomó un puñado de tierra la dejó escurrir lentamente entre los dedos mientras decía con sorda y resonante voz, *El barro al barro, el polvo al polvo, la tierra a la tierra, nada empieza que no tenga fin, todo lo que empieza nace de lo que se acabó*. Se turbó María y preguntó, *Eso qué quiere decir*, y el mendigo respondió, *Mujer, tienes un hijo en el vientre y ese es el único destino de los hombres, empezar y acabar, acabar y empezar*. [...] Y tú quién eres para no haber necesitado oírlo de mi boca, *Soy un ángel, pero no se lo digas a nadie* (Saramago, J., 2001, *El evangelio según Jesucristo*).

El amor ciertamente, hace señas [...] el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide ... aun. Aun es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor (Lacan, 1972-73 [1998, p. 12]).

¹¹⁵ Tonto, necio. Necio: del latín *nescius*; adjetivo, ignorante y que no sabe lo que podía o debía saber. Imprudente o falto de razón; terco y porfiado en lo que hace o dice (Diccionario RAE).

En la primera clase del *Seminario*, de los años 1972-73, *Encore* Lacan escribe en la puerta un mensaje: “[...] el goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 12]). El amor hace signo, es una pasión, ahora bien, en relación con el goce el amor no se conjuga, es más, da cuenta de una falla radical. El amor aparece tendiente a la fusión, el amor tiende al Uno. Pero, ¿cuál es la función del Uno en el Amor? En el amor, subyace la dimensión del no quiero saber nada de eso, y sitúa la convicción: “no somos más que Uno”. Toda proposición de amor pasa necesariamente bajo ese requerimiento imputable a lo real de la diferencia de los sexos. El malentendido es inevitable porque se funda en el desconocimiento de que una demanda siempre supone un vacío imposible de colmar. En ese sentido, el amor ratifica una determinada “pasión que puede ser la ignorancia del deseo”. El malentendido opera en el amor en cuanto se intenta tomar a cualquier otro por el objeto a que daría satisfacción al goce formando uno consigo:

[...] el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca, se puede ver sus estragos” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 12]).

Se pregunta:

¿Es el Eros tensión hacia el Uno? [...] Hay Uno [...] pues el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante. Si interrogué a Frege al comienzo fue para tratar de demostrar la hiancia que hay entre este Uno y algo que depende del ser, y tras el ser, del goce (Lacan, 1972-73 [1998, p. 13]).

El significante nos introduce en otra figura mitológica rescatada por Lacan, el Ángel. El ángel, ese ser etéreo, ese espíritu invisible, presente en muchas religiones, cuyos deberes consiste en asistir y servir a Dios, actúan típicamente como mensajeros, según se cree en las tres principales religiones monoteístas. La palabra procede del latín *angelus*, que a su vez deriva del griego ἄγγελος (*ángelos*), *mensajero* (que corresponde al hebreo *mal'ak*). Con él se designan a espíritus sobrenaturales a los que la divinidad confía el cumplimiento de ciertas misiones en la tierra.

Existen testimonios de la presencia de genios alados, antropomorfos o teriomorfos, tanto en Mesopotamia como en Egipto, mientras que el zoroastrismo de la antigua Persia posee una angelología; en el helenismo, el ángel celestial por excelencia es Hermes, aunque también es importante la victoria alada. Sin embargo, los ángeles son figuras características de la tradición bíblico-israelí y de las religiones derivadas de él, el cristianismo y el islam (Penna, 2001, p. 32).

En general, su misión es la de hacer más patente la trascendencia de Dios, que se sirve de seres intermedios para establecer el contacto con el mundo (en algunos textos cristianos antiguos se interpreta a Jesucristo como ángel o arcángel).

En los escritos más antiguos del *Antiguo Testamento* contienen muy pocas referencias sobre los ángeles. Más tarde se los presenta como miembros de la corte de Yahweh (Cf. Job, 1, 6-12), bajo sus mandatos (Cf. Salmos, 103, 20). Sobre todo después del exilio babilónico, se desarrolla en Israel la angelología, de modo especial en los profetas Ezequiel, Zacarías y Daniel. En Daniel, 10, 13-20, se afirma la existencia de ángeles protectores de naciones concretas, mientras que la

historia de Tobías supone un ángel custodio para cada ser humano (Cf. también Salmos, 91, 11) una variante son los querubines (del ac, Karûbu, 'bendecir'; Cf. Génesis, 3, 24; Éxodo, 25, 17-19; Ezequiel, 1, 4, ss) y los serafines (del hebrero, saraf, 'quemar', Cf. Isaías, 6,2) (Penna, 2001, p. 32).

Desde muy temprano se les atribuyó el papel de intermediarios entre la divinidad y los seres humanos. Para los persas un ángel fue el encargado de revelar "la verdad" a Zoroastro, y este modelo se va a repetir una y otra vez: en el judaísmo (ángel Gabriel con Abraham), en el cristianismo (ángel Gabriel con la Virgen María), y en el Islam (ángel Gabriel con Mahoma).

Los nombre bíblicos de Gabriel (Daniel, 8. 16), Miguel (ibid, 10, 13) y Rafael (Tobías, 8, 16), junto a muchos otros, se encuentra en los Apócrifos Enoc Etiópico (siglos IV-I a.C.), que especula extensamente sobre el pecado de los 'hijos de dios' con las hijas de los hombres, del que habla el Génesis, 6, 1-4. La existencia organizada de nuevos coros evangélicos está documentada en el apócrifo Enoc Eslavo (S I d.C.) (Penna, 2001, p. 32).

Los ángeles en la tradición cristiana parten de lo que se ha dicho sobre ellos en la religión judía; por tanto, son seres creados por Dios para su servicio, que actúan como enviados o *mensajeros* para los hombres. De acuerdo con los teólogos cristianos de la Edad Media, los ángeles están organizados en varias órdenes o Coros Angelicales. La clasificación más influyente fue creada por un autor desconocido cuyas obras fueron atribuidas a Pseudo Dionisio Areopagita quien expuso su doctrina angelológica en el libro *La Jerarquía Celeste*, según el cual los ángeles se dividen en tres grupos: el primero compuesto de serafines, querubines y tronos; el segundo compuesto de dominaciones, virtudes y potestades; y el tercero compuesto de principados, arcángeles y ángeles. El tercer grupo establece la relación con la humanidad. Los *principados* protegen a

las naciones, los *arcángeles* son *mensajeros* de Dios y; los *ángeles* protegen a los humanos.

En el Nuevo Testamento volvemos a encontrar a los ángeles con las mismas características en la anunciación a María (*Lucas*, 1, 26 ss.) en los sueños de José (*Mateo*, 1, 20), en la vida de Jesús (*Marcos*, 1, 13; *Lucas* 22, 43) y en la de la iglesia primitiva (*Hechos*, 10, 3 y 12, 7). Jesús habla de ellos en relación con sus diversas funciones. Para San Pablo, los ángeles están subordinados irremediabilmente a potestades de Cristo resucitado (Cf. I. *Corintios*, 15, 24; *Colosense*, 1, 16; *Efesios*, 1, 21). En el *Apocalipsis*, su misión es alabar a Dios (4, 4-116) y tendrán una función importante en la batalla escatológica contra Satanás (Penna, En: Filoramo, 2001, p. 32).



La Anunciación (1638) Zurbarán

A diferencia de otras religiones en el catolicismo se dispone de un registro abundante de cómo se ha imaginado a los ángeles a través del tiempo. Se trata casi siempre de niños, jóvenes varones, o seres asexuados. En la Edad Media, los ángeles no eran representados de forma aislada, a excepción de algunas obras como San Miguel Arcángel, que encontramos como "Juez de las Almas" en la pintura flamenca, italiana y española. Es en el Renacimiento cuando los ángeles comienzan a ser pintados individualmente, práctica que se extiende durante el Barroco. La escuela sevillana de pintura, en especial Zurbarán y sus discípulos, contribuyó también de forma importante a la iconografía de los ángeles.

Ahora bien, no hay mensaje sin mensajero y, como nos enseña Lacan, la diferencia entre ambos es del campo simbólico. En el campo real quien trae el mensaje es un dios o un ángel. "Por lo menos esto es así mientras el ángel no aparece o irrumpe en el campo simbólico transformándose en un hablante" (Capurro, 2006, p. 189). Lacan va a presentar, en este seminario, una diferencia entre el significante (ángel) y los mensajes. Dirá que:

El significante es necio. Me parece que su índole puede suscitar una sonrisa, una sonrisa necia desde luego. Una sonrisa necia, como sabe cada quien –basta con ir a una catedral– es una sonrisa de ángel. [...] Y si el ángel tiene una sonrisa tan necia, es porque flota en el significante supremo. [...] No es que no crea en los ángeles [...] es que sencillamente no creo que sean portadores de ningún mensaje, y por eso son verdaderamente significantes (Lacan, 1972-83 [1998, p. 301]).

La acentuación en la función del significante se sustenta en el fundamento de la dimensión de lo simbólico:

El asunto es que el discurso analítico introduce un adjetivo sustantivado, la necedad, en cuanto que ella es una dimensión en ejercicio del significante. [...] Con esas necedades vamos a hacer el análisis (Lacan, 1972-83 [1998, p. 31]).

El significante es *bête*¹¹⁶, es tonto, necio, pero produce efectos de significado cuando se lo oye en su tontería. Entonces, porque el significante es tonto, el psicoanálisis se apoya en esa condición para proponer el despliegue de la tontería nada tonta: “el sujeto es aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, [...] sino a decir necedades” (Lacan, 1972-83 [1998, p. 31]). Es más, en la experiencia analítica, no es posible que a propósito del discurso analítico algo no sea interrogado: ¿no se mantiene este discurso por sustentarse en la dimensión de la necedad? (Lacan, 1972-83 [1998, p. 21]). Incluso como dice Lacan en “*L’étourdit*”¹¹⁷ y lo recuerda en *Encore*: “*Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend*”:¹¹⁸

Se oye algo, se lo transcribe, y decimos: eso es “lo que se dijo, el dicho”. Y entonces, se lo entiende (se lo traduce a nuestro entendimiento), con esto queda escondido el decir, el hecho de que se diga, la enunciación. Es necesario que se escriba, que pase a la *di(cho)ensión* (*ditmension*) del escrito, para que se pueda leer y entonces abrir a otro entendimiento aquello que estaba y quedaba escondido al oír y entender del comienzo. Esto surge de lo dicho por Lacan en sus seminarios ...o peor (1971-72) y *Ecore* (1972-73) y en *L’étourdit*. En esa coyuntura de su enseñanza, vincula este dicho con la especificidad del discurso analítico (Pasternac y Pasternac, 2003, p. 12).

¹¹⁶ “En este seminario hablé de la *necedad*. Se trata de lo que condiciona a aquello con que titulé mi seminario y que se dice aun. Mi sola presencia es mi necedad [...] La necedad es aquello de lo que se huye. Los discursos apuntan siempre a la menor necedad, a la *necedad sublime*, pues *sublime* quiere decir el punto más elevado de lo que está abajo” (Lacan, 1972-73, [1998, p. 21]).

¹¹⁷ Neologismo por condensación de la palabra *étourdi*, aturdido, atolondrado y *dit*, dicho (Pasternac y Pasternac, 2003, p. 12).

¹¹⁸ Que se diga permanece/queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye/entiende (Citado en: Pasternac y Pasternac, 2003, p. 11).

[...] es con toda certeza que no se puede hablar de él. *Parlez-moi d'amour* (háblame de amor) no es más que una canción. He hablado de la carta de amor, de la declaración de amor, que no es lo mismo que la palabra de amor (Lacan, 1972-73 [1998, p. 20]).

Recuerda el texto de Rimbaud *À une raison* (*A una razón*): en ese texto el amor es signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, y por eso el poeta se dirige a esa razón. Se cambia de razón, es decir, de discurso¹¹⁹ (Lacan, 1972-83 [1998, p. 251]).

À une Raison

Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et
commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-
marche.

Ta tête se détourne: le nouvel amour!

Ta tête se retourne, le nouvel amour!

"Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps",
te chantent ces enfants.

"Élève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos
vœux" on t'en prie.

Arrivée de toujours, qui t'en iras partout (Arthur Rimbaud).

A una razón

"Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los
sonidos e inicia la nueva armonía.

Un paso tuyo. Y el alzamiento de los hombres nuevos y su

¹¹⁹ Entonces, para "hablar de amor" se requiere cambiar de discurso, de la misma manera en que ya lo indicara en el Seminario de *La Transferencia*: Sócrates cambia el discurso, habla *Diótima* en lugar de él.

caminar.

Tu cabeza se vuelve: ¡el nuevo amor!

Tu cabeza gira, ¡el nuevo amor!

“Cambia nuestros lotes, criba las plagas, empezando por el tiempo”, te cantan esos niños.

“Eleva no importa adónde la sustancia de nuestras fortunas y nuestros anhelos”, te ruegan.

Llegada desde siempre, tú que irás por todas partes (Arthur Rimbaud).

Es, desde el registro de lo escrito que Lacan lee una carta de amor¹²⁰:

El alma (*âme*) en francés, es el punto en que estoy, no puedo servirme de ella sino diciendo que es lo que se alma (*âme*): yo almo, tú almas, él alma, vean que no podemos servirnos más que de la escritura, llegando a concluir jamás (*jamais*) yo *almaba* (*j'âmais*). Por lo tanto, se puede cuestionar la existencia del alma, es el término propio para preguntarse si no es un efecto del amor. Tanto es así que si el alma alma (*âme*) al alma, no hay sexo en el asunto, el sexo no cuenta. La elaboración de donde deriva es *homo*, con dos m, *homosexual*, como es claramente legible en la historia (Lacan, 1972-73 [1998, p. 102]).

En Lacan, *l'amour* se vuelve el (*a*)*mur*¹²¹ y, más adelante, alma, un alma que *alma* (*âme*) al alma. Ese neologismo *âmer*¹²² condensa el verbo *aimer*

¹²⁰ “Escrito sólo desde allí donde puede que se hable de amor. En efecto, lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor. [...] ¿Qué les escribía en suma? La única cosa más o menos sería que puede hacerse: *una carta de amor*” (Lacan, 1972-72 [1998, p.101-102]).

¹²¹ Juego de palabras entre *l'amour* y (*a*)*mur*. “(*a*)*mur*: neologismo en forma de sustantivo por la aposición de *a* (objeto *a*) y *mur* (muro); también se trata de una homofonía imperfecta con (*a*)*mur*: (*a*)mor” (Pasternac y Pasternac, 2003, p. 52). “Lacan reúne el ‘alma’ y el ‘amor’ en una sola *mot-valise*; habla de nuestro *amour*. El vínculo intrínseco que relacionaría el *alma* con el *erôs* es fundamentalmente traumático” (Rajchman, 2001, p. 53).

¹²² “Se puede construir con los mismos recursos neologismos en español, el verbo *almar* y sus inflexiones: ‘lo que uno alma, yo almo, tú almas, él alma’ (Pasternac y Pasternac, 2003, p. 50).

(amar) y el sustantivo *âme* (alma). *Almar*, entonces, consiste en tomar al otro por su alma. El amor de transferencia tiene en verdad un objeto amado, el alma del analista (Allouch, 2005)¹²³. El psicoanalista lleva el amor de transferencia no hasta el desinteresado, sublime e imposible “amor puro”¹²⁴, sino hasta realizar ese amor en su pureza que consiste en dejarlo ser, realizarlo conforme a lo que él es, para ello debe excluirse como cuerpo, estar allí como un cuerpo excluido, con respecto al amor, su cuerpo (*corps*), su carne, es un obstáculo¹²⁵ (Allouch, 2005). Ya en el *Seminario La transferencia*, Lacan, había presentado una pregunta que entiendo central: ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Sabemos bien, de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a aquel ser, ¿es o no el del amor? (Lacan, 1960-61 [2003, p. 49]). Es más, en *Encore* agregará que “el amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 176]).

Entonces, si como nos ha planteado Lacan, desde muy temprano en su enseñanza, que “desde antes de su nacimiento el sujeto está ya situado, no solamente como emisor sino como átomo del discurso concreto”, es más,

[...] el sujeto está en la línea de danza de ese discurso, él mismo es, si quieren, un mensaje. Le han escrito un mensaje en la cabeza y él está enteramente situado en la sucesión de los mensajes. Cada una de sus elecciones es una palabra (Lacan, 1954-55 [1997, p. 419])

¹²³ Se trata de dejar que ocurra el advenimiento del amor, obrar de manera que el amor tenga lugar en su lugar, el alma (Allouch, 2005). En el *Seminario Encore* dice Lacan: “¿Quién no ve que el alma, no es nada más que su supuesta identidad con ese cuerpo, con todo lo que se piensa para explicarla? En suma, el alma es lo que se piensa acerca del cuerpo” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 106]).

¹²⁴ Le Brun, nos señala claramente las características de dicho amor: sin recompensa, desinteresado, implica la pérdida del objeto, pone el goce en la ruina de todo goce y está dirigido al objeto por sí mismo (Le Brun, 2004).

¹²⁵ En contraste Jean-Luc Marion considera, como Freud, el “fenómeno erótico” de manera unitaria, sin separar el amor de la carne. Se trata de la constitución del sujeto por el amor, lo cual exige retomar en sus fuentes la filosofía occidental, y poner término a la “afasia erótica” que caracteriza a la metafísica desde la Edad Media hasta nuestros días y suprimir el olvido en el que se ha mantenido el amor (*philein*) en la filosofía (*philo-sophia*), cristalizado en Descartes (Marion, 2003).

¿cómo se despliegan los mensajes en el encuentro analítico?; ¿qué lugar ocupa la transferencia, el amor, en el develar los mensajes?

Allouch nos recuerda que “bien al final del *Seminario Aun*, el amor era presentado como el reconocimiento de cómo un ser es afectado por un saber inconciente” (Allouch, 2008, p. 43). Aquello que insiste para ser satisfecho no puede ser satisfecho sino en el reconocimiento. Es justamente por efecto de la transferencia que la palabra encuentra

[...] una vibración armónica, algo que, lejos de interferir, permite su paso [...] el discurso fundamental hasta allí censurado –por emplear el mejor término- se esclarece. Este progreso se realiza por el efecto de la transferencia, el cual pasa en otra parte que no es aquella donde pasa la tendencia repetitiva (Lacan, 1954-55 [1997, p. 479]).

La experiencia analítica es una experiencia de significación. Allí, el sujeto descubre su verdad, es decir, “la significación que cobran en su destino particular¹²⁶ esos datos de partida que le son propios y que podemos decir son los que le tocó en suerte”. Es más, dicha significación es función de cierta palabra, “que es y no es palabra del sujeto: él recibe esa palabra totalmente hecha, es su punto de pasaje” (Lacan, 1954-55 [1997, p. 480]). El análisis vino a anunciarnos que hay saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte en el significante como tal. Pero, ¿qué saber?:

¿No se dan cuenta que es el Otro? Lo postulé al inicio como el lugar donde el significante se postula, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad, una

¹²⁶ “El análisis introduce el problema de un nuevo tipo de responsabilidad: la responsabilidad de nuestro deseo. Ello supone una nueva suerte de *Eros*: el que consiste en decir la ‘verdad’ de este deseo del que no podemos saber nada, pero que está ‘escrito’ en el misterio de nuestros destinos” (Rajchman, 2001, p. 53).

dichomansión, la residencia de ese dicho cuyo saber postula al Otro como lugar. El estatuto del saber implica como tal que, sabe, ya hay, y en el Otro, y que debe prenderse. Por eso está hecho de aprender. El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido (Lacan, 1972-73 [1998, p. 117]).

En el Seminario *La angustia* Lacan se preguntaba por el problema de la entrada del significante en lo real y de cómo de eso nace el sujeto:

¿Significa esto que nos encontraríamos como ante una especie de descenso del espíritu, de aparición de significantes alados? ¿Que estos empezarían por sí solos a producir sus agujeros en lo real y que ahí en medio surgiría un agujero que sería el sujeto? [...] se trata de saber, precisamente, qué le permite a ese significante encarnarse. Se lo permite, de entrada, lo que tenemos aquí para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo (Lacan, 1962-63 [2006, p. 100]).

Ahora bien, el significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir,

[...] un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo [...] entre los que hablan. Los hombres, las mujeres, los niños no son más que significantes. Un hombre no es otra cosa que significante (Lacan, 1972-73 [1998, p. 41]).

El discurso analítico revela que: el saber, que estructura en una cohabitación específica al ser que habla, tiene la mayor relación con el amor. Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes. Es más,

Cuando enuncié que la transferencia era motivada por el sujeto supuesto saber, no era sino aplicación particular, especificada de lo que yace en esa experiencia. [...] Hablé, en suma, del reconocimiento por signos¹²⁷ siempre puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente (Lacan, 1972-73, 1998, p. 174]).

¹²⁷ En este seminario dejaré planteada la diferencia entre el signo y el significante de la siguiente manera: “Dije que el *significante* se caracteriza por representar un sujeto para otro significante. [...] El *signo* pues no es signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del significante. [...]. El sujeto, es el efecto intermedio entre lo que caracteriza a un significante y otro significante, es decir, el ser cada uno, cada uno un elemento. No conocemos otro soporte que introduzca en el mundo el *Uno*, sino el significante en cuanto tal” (Lacan, 1972-73 [1998, pp. 63-64]).

CAPÍTULO 7- La espiritualidad en la locura

7.1. Entrelazamiento alma-cuerpo-lenguaje y locura. Tres tiempos en la obra de Lacan

La historia de esta microfísica del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma moderna” [...] El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo (Foucault, 1975 [1985, p. 36] *Microfísica del poder*).

En un mundo donde Dios ha muerto definitivamente, y donde sabemos a pesar de todas las promesas de derecha y de izquierda, que no seremos felices, el lenguaje es nuestro único recurso, nuestra única fuente [...] lo que nos revela es la majestuosa libertad de estar loco (Foucault, 1963, “El lenguaje enloquecido”, citado en Allouch, 2014, p. 51).

En este punto del trabajo nos detendremos en el tema de la espiritualidad en la locura ligada a la lengua y al cuerpo. Para eso veremos tres tiempos en los trabajos de Lacan. Entonces, Lacan abordará, a lo largo de su enseñanza, aquello que se dio en llamar “alteraciones delirantes de la lengua”. Hay un acuerdo en diferentes autores en plantear que en la obra de Lacan se encuentran al menos tres momentos en relación a sus teorizaciones respecto del lenguaje y

de los denominados “trastornos” o “alteraciones delirantes” de la lengua y la relación con el cuerpo.

A modo de muestra, Viltard (1993) planea que ya en los “Trabajos psiquiátricos” -en particular, en el artículo de 1931 “*Écrits ‘inspirés’: schizographie*” – Lacan dejará plasmado “un problema que jamás lo abandonará” (Viltard, 1993, p. 85). En el artículo “*Scilicet*”, Vitard (1993) hará un recorrido por la enseñanza de Lacan en distintos tiempos en los que trabaja la cuestión de la lengua y el cuerpo y, en particular, en relación con la “las alteraciones delirantes de la lengua” y señala 3 hitos. Comienza con los “Travaux psychiatriques” (Lacan, 1926-1933), particularmente, “*Écrits ‘inspirés’: schizographie*” que publica en 1931 junto a Lévy-Valensi, y Migault, para luego leer el trabajo que realizó Lacan con Schreber en el *Seminario Las estructuras freudianas de la psicosis*¹²⁸ (1955-56) y en el artículo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1957-58 [1985]) y, finalmente, trabajará la propuesta de Lacan a partir de la escritura topológica de nudos en los años 70.

Por su parte, Jesús R. Martínez Malo (2012) a propósito de la publicación del artículo “Escritos ‘inspirados’: Esquizografía” al español señala:

“Esquizografía” es, por el valor que otorga al lenguaje, los neologismo y las palabras impuestas, una especie de “diamante en bruto” que Lacan irá “puliendo” ya como psicoanalista y a lo largo de toda su experiencia clínica, sostenida en un principio por su “convivencia” con la locura –como joven residente en psiquiatría- y luego en su práctica clínica y en sus célebres presentaciones de enfermos (Martínez Malo, 2012, p. 8).

Entiende, también, que hay tres tiempos en los cuales se dan virajes en la posición clínica-doctrinal de Lacan: un primer momento marcado con el artículo “Acerca de la causalidad psíquica” (Lacan, 1946 [1985]), un segundo momento representado por el seminario de 1955-56 *La psicosis* y, por último, en la década de los 70, con el seminario *Le Sinthome* de 1975-76.

¹²⁸ Así, denominó Lacan a su seminario de los años 1955-56.

Es de resaltar que en ese primer tiempo, en el artículo del 1946 Lacan recuerda su tesis doctoral, la producción escrita y la “poesía involuntaria” de su paciente Aimée: “Aquella enferma me había atraído por sus producciones escritas, cuyo valor literario sorprendió a muchos escritores” (Lacan, 1946 [1985, p. 159). Además, indica su posición sobre el lenguaje en la locura:

Emprendamos este camino para estudiar las significaciones de la locura, como nos invitan a hacerlo los modos originales que muestra el lenguaje, esas alusiones verbales, esas relaciones cabalísticas, esos juegos de homonimia, esos retruécanos que han cautivado el examen de un Guiraud, y diré ese acento de singularidad cuya resonancia necesitamos oír en una palabra para detectar el delirio, esa transfiguración del término en la intención inefable, esa fijación de la idea en el semantema (que tiende aquí, precisamente, a degradarse en signo), esos híbridos del vocabulario, ese cáncer verbal del neologismo, ese naufragio de la sintaxis, esa duplicidad de la enunciación, pero también esa coherencia que equivale a una lógica, esa característica que marca, desde la unidad de un estilo hasta las estereotipias, cada forma de delirio, todo aquello por lo cual el alienado se comunica con nosotros a través del habla o de la pluma (Lacan, 1946, [1985, p. 158).

En el segundo momento, en particular, las sesiones del 16 y 31 de mayo de 1956 del *Seminario La psicosis* Lacan (1955-56) dejará plasmado su planteo respecto del lenguaje en la psicosis:

El lenguaje, de sabor particular y a menudo extraordinario que es justamente el del delirante, ese lenguaje en el que ciertas palabras toman un acento, una densidad especial, que es la que se manifiesta a veces en la forma misma de la palabra, en la forma misma del significante, es decir, que le da a la palabra un

carácter francamente neológico, que es tan impactante en las producciones de la paranoia [...] hay palabras que son, de alguna manera, palabras clave, palabras originales, palabras plenas muy diferentes de las otras [...] A nivel del significante, en su carácter material, se distinguen precisamente por esa forma especial de discordancia con el lenguaje común que se llama neologismo [...]. El psicoanálisis debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto en la perspectiva freudiana, el hombre es el sujeto capturado y torturado por el lenguaje [...]. Si el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído por el lenguaje. (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 51-52, 350 y 358]).

Finalmente, en el tercer momento, en el *Seminario Le sinthome* de 1975-76 [2006]) retoma su posición respecto de las “palabras impuestas”, como aquellas que permiten confirmar que el neurótico habita el lenguaje y el psicótico es habitado por el lenguaje. El cambio está presente desde el momento en que ya no se trata de neologismos en tanto que trastornos del lenguaje, sino del carácter impositivo de la lengua, palabras impuesta a todo sujeto. “Todo esto aparece ya, en estado ‘bruto’, desde 1931, en ‘Esquizografía’” (Martínez Malo, 2012, p. 11).

¿Cómo es que todos nosotros no sentimos que las palabras de las cuales dependemos no son de alguna forma impuestas? Así es que quien llamamos un enfermo que algunas veces va más lejos que aquél al que llamamos un hombre normal, llamado normal, no se da cuenta que la palabra es un parásito; que la palabra es la forma de cáncer del que el ser humano está afectado (Lacan, 1975-76 [2008, p. 93]).

Martínez Malo resalta del artículo “Esquizografía” algo que nos resulta de gran interés y que retoma el encuentro entre el alma y el amor. En la escritura de Marcelle C. hay un neologismo del que

Lacan se “adueñará” cuarenta y un año más tarde, empleándolo, sin mencionar la autoría original, en tres ocasiones distintas. Se trata del neologismo *amur* que Marcelle escribió en la carta IV, y que en *789 néologismes de Jacques Lacan*, se transcribe como *(a)mur*. En nuestra lengua, Enrique Flores lo vertió como “*amuro*” (Martínez Malo, 2012, p. 11).

En la carta del 27 de junio de 1931, en Sainte-Anne, Marcelle C. escribió: “*Il est mûr dans l’amur de l’autre monde* (“Está maduro en el *amuro* del otro mundo”). Lacan dirá, el 6 de enero de 1972, también en Sainte-Anne, en las Charlas *El saber del psicoanalista* (Lacan, 1971-72), que

El amor, el amor, que eso comunique, que eso fluya, que eso irrumpa, que sea amor, el bien que quiere la madre para su hijo, basta con poner entre paréntesis la (a) para reconocer lo que tocamos con el dedo todos los días, es que aún entre la madre y el hijo, la relación que la madre tiene con la castración ¡eso tiene mucho que ver!¹²⁹ [...] Acá les hablo a las paredes, aun a los *(a)muros*, y a los *(a)murssement*¹³⁰ (Lacan, 1971-72, p. 68)

¹²⁹ «L’amour, l’amour que ça communique, que ça flue, que ça fuse, que c’est l’amour, quoi: l’amour, le bien que veut la mère pour le son fils, l’(a)mour, il suffit de mettre entre parenthèses le a pour retrouver ce que nous touchons du doigt tous les jours, c’est que même entre la mère et le fils, le rapport que la mère a avec la castration, ça compte pour un bout!» (Bénabou, Cornaz Liège et Pélissier, 2002).

¹³⁰ Recordemos que se trata de un juego de palabras entre *l’amour* (el amor) y *l’(a)mur*, dando lugar al neologismo *(a)muro*. Y el neologismo homofónico *ammusements* (divertimiento, entretenimiento).

En el Seminario ...ou pire del año siguiente, el 9 de febrero de 1972, retoma el neologismo (a)mour:

Yo te demando que me rechaces lo que te ofrezco, es muy precisamente eso, la carta de (a)mour, la verdadera [...] se puede completar [...] rechazar lo que yo te ofrezco porque eso no es eso. Ustedes lo ven, he resbalado [...] eso debería escribirse: porque no es eso¹³¹ (Lacan, 1971-72b).

Recordemos que es en ese mismo seminario, en esa misma sesión, que Lacan, precisamente, hablando de la carta de (a)mur, comenta que se le produjo un *lapsus calami*:

“Amar a una mujer”, eso me parecería más congruente, inclusive al punto que un día, me percaté –ya que estamos en el lapsus continuemos- que escribí: “tu no sabrás nunca lo que he amado” (“tu ne saurais jamais combien je t’aime”). No he puesto la e al final (aimée), lo que es un lapsus, una falta de ortografía, si quieren indudablemente, pero he reflexionado que si había escrito eso así, es porque debía sentir “j’ aime a toi” (te amo a ti). Pero en fin, es personal (Lacan, 1971-72, p. 53, sesión del 9 de febrero de 1972b).

Solamente queremos señalar que vuelve Aimée y que este significante está en Lacan desde su tesis hasta el final de sus seminarios.

Ahora bien, en el Seminario de 1972-73 *Encore*, el 21 de noviembre de 1972 dijo: “el (a)muro es lo que aparece en signos extraños en el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que viene de más allá [...] De ahí le viene el aun-en-

¹³¹ Je te demande de me refuser ce que je t’offre, c’est très précisément, ça, la lettre d’(a)mur, la vraie [...] on peut compléter [...] de refuser ce que je t’offre parce que ce n’est pas ça. Vous voyez, j’ai glissé [...] ça devrait s’écrire: parce que c’est pas ça (estenotipia www.ecole-lacanienne.net)

cuerpo. [...] Hay huellas en el *amuro*¹³² (Lacan, 1972-73 [1998, p. 13]). Para terminar, cito las palabras de Martínez Malo (2012, p. 12) sobre el neologismo de Marcelle retomado por Lacan:

Del amuro escrito por Marcelle dentro de los muros de *sainte-Anne* al (*a*)muro de Lacan pronunciado en mismo viejo asilo, no hay más que un paréntesis con una sola letra adentro: la *a* minúscula, pero no la del otro (*autre*) sino la de la “hostia” que Lacan dio a sus alumnos el 9 de enero de 1963 durante su seminario *La angustia* para que se sirviera de ella. Se trata, nada más ni nada menos, que del objeto causa del deseo, el objeto *a*.

Entonces, 1931, en el artículo “Esquizografía”, Lacan trabaja con los “escritos” que fueron denominados “inspirados” por una enferma, Marcelle C., (“caso que nos pareció original”) quien califica su inspiración como de “una gran sutileza de inteligencia” y diferencia los orígenes de dichas “inspiraciones”: “aquello que escribe siguiendo sus “inspiraciones” [*inspiration*] expresa que le es impuesto [*imposé*] bajo un modo ya formulado” (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012]).

[...] experimenta sentimientos de influencia intensa y frecuente. Se trata de “afinidades psíquicas”, de “intuiciones”, de “revelaciones de espíritu”, de sentimientos de “dirección”. “Son de una gran sutileza de inteligencia”, dice ella. De estas “inspiraciones”, ella diferencia los orígenes: es Floch, Clemenceau, es su abuelo, B. V., y sobre todo su antiguo inspector, M. R. (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, p. 29]).

¹³² *L'amour* y *en-corps* (aun, homofonía con *encore* y *en-cuerpo*). Ver: estenotipia www.ecole-lacanianne.net.

Entienden que se trata de escritos “poéticos” y que el ritmo tiene, por sí mismo, una fuerza expresiva considerable. Es más, “nada, en síntesis, menos inspirado, en el sentido espiritual, que este escrito sentido como inspirado” (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, p. 93]).

El término “*la schizophasie*” (la esquizofasia) fue tomado de una enferma citada por Pfersdorf en un trabajo de 1927. Lacan, Lévy-Valensi y Migault realizan un estudio de esos escritos inspirados que producía Marcelle C, quien decía:

A veces tengo poesías maravillosas [...] es la inspiración [...] yo no estoy ahí para nada, es la inspiración, no puedo definirlo mejor, la inspiración viene de la divinidad (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, p. 59]).

En dicho trabajo realizan un análisis de los “Escritos” que dividen en cuatro partes, siguiendo la división del lenguaje que Head utilizó para los jóvenes afásicos: trastornos verbales, trastornos nominales, trastornos gramaticales y trastornos semánticos.

En el primer caso (trastornos verbales) se trata de “alteraciones en la forma de la palabra”, “pseudo-alucinaciones” o de “imagen auditiva o visual”. Como en los siguientes ejemplos: “*la mais l`as*”, “*lâme es lasse*”, que se escribe además “*la mélasse*”. Lo mismo con “*la merle à fouine, la mère la fouine*”. Finalmente, los neologismos como “*londrer*” (londrear) o “*londoyer*” (londear) “se parecen a los tipos neológicos que nos proporcionan las alucinaciones” (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, pp. 62-67]).

En el segundo caso (disturbios de valor nominal) se trata de transformaciones del sentido de las palabras (alteraciones que se constan a través de “estudios filológicos y lingüísticos en la evolución de la lengua común”. La transformación se produce por el “parentesco musical de las palabras”. A modo de ejemplo:

[la enferma] ha hecho una familia con las palabras *mairie* [alcaldía, ayuntamiento] y *marier* [casarse o ayuntarse], de donde saca “*marr*” [contrito, triste, ayubno] y el neologismo “*mairir*” [yuntar o yunar] (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, pp. 68-71]).

En el tercer caso (disturbios gramaticales), indican que “la construcción sintáctica es respetada” y “el análisis lógico es posible a condición de admitir la sustitución de toda una frase por el lugar de un sustantivo” como en el ejemplo: “*Mais si vous voulez faire le merle à fouine et le / tant l’aire est belle qu’il la faut majorer de faits, / c’est que vous êtes as de la fête et qu’il nous faut tous pleurer*” (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, pp. 72-75]).

En el último caso (disturbios semánticos), dirán que se trata de una “pseudo-incoherencia”, allí se encuentran ambivalencias, condensaciones, aglutinaciones de imágenes. Como en el ejemplo de una carta: “*Je vous serais fort avant-coureur*”, le escribe a su representante, “*de me libérer de cet infer*” [Le seré muy procurosa de liberarme de este infierno] (Lévy-Valensi, Migault y Lacan 1931 [2012, pp. 76-81]).

En cierto sentido se podría decir que realizan un estudio similar al que realizaría un lingüista, un filólogo y un crítico literario. Dividen el trabajo en relación con los diferentes niveles de la lengua (lingüística), trabaja con las modificaciones de palabra (filología) y las posibilidades poéticas de los escritos (análisis literario).

Ahora bien, también se apartará de dichos análisis realizando modificaciones con respecto a estos.

Viltard entiende que en ese tiempo la palabra es alcanzada

[...] en eso que Lacan llama ‘imagen auditiva’ (*l’âme est lasse, la mélasse, la merle à fouine, la mère la fouine*) incluso el “parentesco musical”, la contigüidad sonora crea neologismos

[...] Sin embargo, la novedad está en otra parte, está en la importancia que Lacan da al ritmo (Viltard, 1993, p. 86).

El carácter impuesto de algunos fenómenos aparece claramente en el sentido en que la imagen es tan puramente auditiva que la paciente le da varias transcripciones diferentes: “*la mais l’as*”, “*l’âme est lasse*”, que escribe como “*la mélasse*” [...]. De la misma forma, “*le merle à fouine*”, “*la mère la fouine*” (Viltard, 1993, p. 84).

Como vimos para Lacan la sintaxis es respetada y la función que le otorga a la gramática acarrea una dificultad que no tendrá cambios hasta 1977 (en el Seminario *L’insu* ...dice “es asombroso que en eso que yo llamo la estructura del inconsciente, haya que eliminar la gramática. No hay que eliminar la lógica pero sí la gramática”). Ahora bien, en 1931 entiende que: “El análisis lógico formal siempre es posible a condición de admitir la sustitución de una frase completa por un sustantivo”. “*Mais si vous voulez faire le merle à fouine et le / tant l’aire est belle qu’il la faut majorer de faits, / c’est que vous êtes as de la fête et qu’il nous faut tous pleurer.*”

Lacan le da a las dos barras oblicuas trazadas en medio de la frase un único valor: el de aislar un fragmento de la frase y atribuirle a ese fragmento un único valor de sustantivo, a fin de restablecer la sintaxis gramaticalmente correcta del conjunto. Pues esas dos barras crean una puntuación distinta a la utilizada por Marcell C. Al trazar esas dos barras oblicuas, Lacan escribe una nueva puntuación (Viltard, 1993, p. 87).

De esa manera modifica el ritmo y la melodía y esto permite darle a la frase un valor sustantivo. Sin embargo hay otra novedad: Lacan pone en evidencia hasta qué punto el ritmo del conjunto, la forma sentenciosa, tiene un rol decisivo en Marcelle C., la lectura en voz alta revela el rol esencial del ritmo.

7.2. Teología y espiritualidad en Schreber

“El texto clave dejado por Schreber en su catástrofe espiritual”

Otra vez una expresión no inventada por mí. Yo había hablado –naturalmente en el lenguaje de los nervios [...]– de una organización maravillosa, tras lo cual se me inspiró [*Atemzug, Inspiration*] desde fuera la expresión “construcción maravillosa” [*“Wunderbar Erschaffung”*]¹³³ (Schreber, 1903 [1979, p. 21], [1972, p. 19]).



¹³³ Las expresiones en alemán son extraídas de las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Schreber, 1903 [1972])

7.2.1. De las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*

Las *Memorias* de Daniel Paul Schreber, sin lugar a dudas, se convirtieron en un material *príncipe* sobre la locura y en particular sobre la paranoia. Desde que apareció su publicación hasta hoy existe una enorme cantidad de libros y artículos sobre la escritura de Schreber, desde el trabajo que realizara Freud (1911 [1991]), pasando por las lecturas de los posfreudianos, el *Seminario La psicosis* que le dedicara Lacan (1955-56 [1997]), así como el interés que despertó en filósofos, literatos, etc. En cada uno de esos trabajos se ha hecho hincapié en diferentes aspectos de ese testimonio, obteniendo teorizaciones diversas sobre la locura.

Como todo texto que se vuelve un “clásico” las *Memorias* de Schreber no dejan de ser leídas. De hecho en la actualidad ha recobrado un interés particular. A modo de muestra Jean Allouch (2013) publicó el libro *Schreber teólogo. La injerencia divina II. Beatitud, voluptuosidad, goce*. Es más, en el año 2007, en su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*, ya ubica las *Memorias* como una “experiencia espiritual”.

Nuestro interés consiste en mostrar cómo dichas *Memorias* pueden ser leídas en los registros espiritual y teológico. De hecho, es posible afirmar que los dos están íntimamente ligados.

Como señala Roberto Calasso (2008, pp. 11-27) la publicación en 1903 a cargo del autor no pasó inadvertida entre los psiquiatras de la época. Ya en 1903 comenzaron a aparecer artículos publicados en las revistas de psiquiatría. Jung, en 1907 cita las *Memorias* en “Psicología de la demencia precoz”, y le hace saber a Freud del texto, quien en 1911, escribe su ensayo sobre Schreber. Ese mismo año Sabina Spielrein publicó un artículo sobre la esquizofrenia y hace referencia a dichas *Memorias*. En 1912, Bleuler reconoce que el trabajo de Freud “no es para leerlo, sino para estudiarlo”.

En 1928 Walter Benjamin publica “Libros de enfermos mentales”, allí dice:

Si el mundo del delirio, como el del saber, tuvieran también sus cuatro facultades, la obra de Schreber y de Schmidt serían un

compendio de su teología y de su filosofía (Citado en: Calasso, 2008, p 28).

En 1939, Elias Canetti se encuentra con el libro de Schreber, lo lee en 1949 y señala que “fue un encuentro impresionante” que le provocó la escritura de dos capítulos en su libro *Masse und Macht* (*Masa y poder*). Descubre nuevas pruebas para sus ideas: “la indisoluble conexión entre la paranoia y el poder”. “Schreber también ha llevado consigo ya preparada, como delirio, la ideología del nazismo” (Citado en: Calasso, 1991, p. 29).

La lectura de Lacan (1955-56 [1997]) en su *Seminario* sobre *La psicosis* y en el artículo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (Lacan, 1957-58 [1985]) se constituyeron en un hito para el ámbito psicoanalítico.

En dicho seminario, Lacan (1955-56 [1997]) se dedica a estudiar el libro de Schreber (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*). Con el paradigma SIR e influenciado por ciertas lecturas saussurianas que le otorgan un lugar de importancia a lo fonológico -fundamentalmente a través de Jakobson y su relectura de Saussure basado en Trubetzkoy- producirá el análisis de la “inspiración” y la “lengua fundamental” [*Grundsprache*] de Schreber.

Lee en Schreber el testimonio de su inspiración [*Atemzug, Inspiration*]. Su libro está sembrado de significantes que adquieren “un valor”, “una significación a secas”, como “almicidio” [*Seelenmord*], son palabras de la “lengua fundamental” [*Grundsprache*], que le fueron impuestas [*Auferlegung Word*], que le surgieron “de manera inspirada” por la vía del lenguaje de nervios [*Nervenanhang*]¹³⁴ (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 84-85]).

En el *Antiedipo* de Deleuze y Guattari (2008) Schreber aparece junto a Artaud, Lewis Carroll y Beckett para dar cuenta de la revuelta contra el triángulo edípico. En el capítulo 2 “Psicoanálisis y familiarismo: La sagrada familia” se lee un ataque a ciertos planteos freudianos:

¹³⁴ Schreber, 1903 [1979 p. 34] y [1972, p. 25].

Que el análisis de Schreber no sea in vivo no elimina para nada su valor ejemplar desde el punto de vista de la práctica. Ahora bien, en su texto (1911) donde Freud se enfrenta a la cuestión más temible: ¿cómo atreverse a reducir al tema paterno un delirio tan rico, tan diferenciado, tan “divino” como el delirio del presidente – sabiendo que el presidente en sus *Memorias* sólo concede unas breves referencias al recuerdo de su padre? [...] Debemos conceder que el presidente Schreber no conoció tan sólo el destino de ser sodomizado por los rayos del cielo mientras vivía, sino el póstumo de ser edipizado por Freud. Del enorme contenido político, social e histórico del delirio de Schreber no se tiene en cuenta ni una sola palabra, como si la libido no se ocupara de esas cosas. Sólo se invocan un argumento sexual, que lleva a cabo la soldadura entre la sexualidad y el complejo familiar, y un argumento mitológico, que plantea la adecuación entre el poder productivo del inconsciente y las “fuerzas edificadoras de los mitos y las religiones” (Deleuze y Guattari, 1973 [2008, pp. 62-63]).

Seguidores de Lacan como Rosolato, Octave Mannoni y Maud Mannoni dedicarán también sus ensayos. Por su parte, en el contexto anglosajón se encuentra el ensayo de Anthony Wilden, (*Crítica al falocentrismo. Daniel Paul Schreber en la liberación femenina*, 1972), quien plantea que el punto decisivo de la visión de Schreber

[...] es el deseo de emasculación –en tanto que transformación de mujer- que no debería ser relacionado con la homosexualidad y el terror de la castración, sino con el lúcido deseo de recuperar el cuerpo, de reconquistar la condición de la voluptuosidad, abandonando la jaula de dicotomías obsesivas que gobiernan nuestra sociedad”. Me interesa resaltar que para Wilden “Schreber merece ocupar un puesto entre los grandes místicos y los grandes filósofos del socialismo utópico” (Calasso, 2008, pp. 41-42).

Por su parte, cuando Elías Canetti se encuentra con las *Memorias* de Schreber en el taller de la escultora Anna Mahler (hija de Gustav Mahler) se interesó en él aunque no conocía el trabajo de Freud. Le pidió el libro a la escultora en 1939 y años después escribe dos capítulos sobre Schreber en su libro *Masa y poder*. Hay una nota de 1949 que da cuenta de ese efecto que le produce la lectura:

¡Qué no habré encontrado en él. Nuevas pruebas para algunas de las ideas que me interesan desde hace años: por ejemplo, la indisoluble conexión entre paranoia y poder. Todo su sistema es la representación de una lucha por el poder, donde el mismo Dios es su verdadero antagonista. Schreber ha vivido largo tiempo con la idea de ser el único hombre superviviente del mundo; todos los demás eran almas de muertos y el propio Dios en varias encarnaciones. La idea de ser el único en el mundo, de quererlo ser, el único en medio de cadáveres, es tan decisiva para la psicología del paranoico como para la del extremadamente poderoso... Pero Schreber también ha llevado consigo ya preparada, como delirio, la ideología del nazismo (Citado en: Calasso, 2008, p. 29).

Roberto Calasso en “Notas sobre los lectores de Schreber” enfatiza:

En la segunda parte, fijada ya la relación indisoluble entre paranoia y poder. Canetti aborda una especie de cuadro descriptivo del paranoico, siempre a través de Schreber. La agudeza del análisis es acá portentosa, y se mueve desde su inicio en direcciones totalmente diversas de las de Freud (Calasso, 2008, p. 31).

Canetti llega a alguna de sus formulaciones interesantes respecto de la relación con el poder:

La tendencia más extrema de la paranoia sea la de aferrar completamente el mundo por medio de las palabras, como si el lenguaje fuera un puño y el mundo estuviera encerrado en él (Canetti, 2008, p. 639).

Para él el paranoico muestra ser la réplica exacta del poderoso. Es más:

La diferencia entre ellos sólo es la de su situación en el mundo exterior. En su estructura interna son lo uno y lo mismo. Puede que se encuentre más impresionante al paranoico porque se basta a sí mismo y no se deja conmover por su fracaso exterior. La opinión del mundo no vale nada, su delirio se yergue solo contra toda la humanidad (Canetti, 2008, p. 652).

Agrega que, detrás de la paranoia como del poder existe la misma tendencia profunda:

[...] el deseo de barrer a los otros del camino, para ser el único, o en la forma más atenuada y admitida a menudo, el deseo de servirse de los demás para que con ayuda uno llegue a ser el único (Canetti, 2008, p. 652).

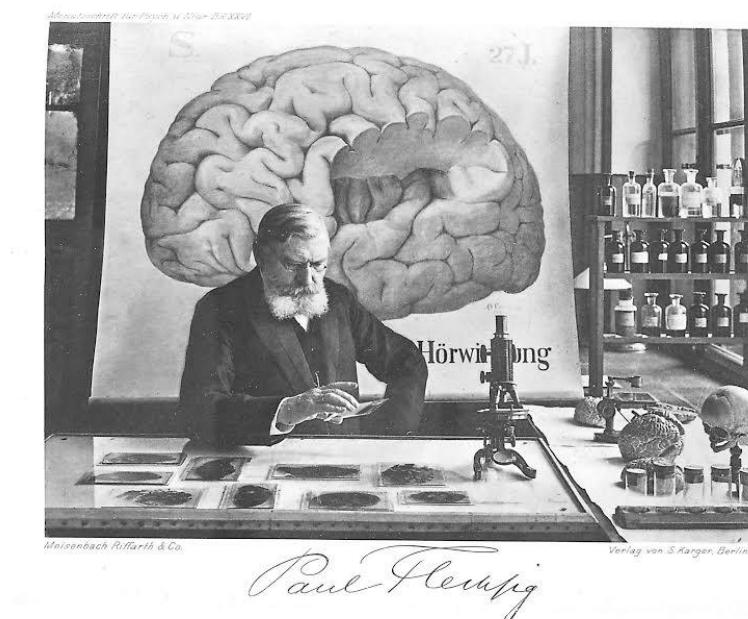
Canetti se advierte de que se podría objetar su propuesta del enfoque “político” de Schreber, dado que sus visiones apocalípticas son de naturaleza religiosa, que no pretende el dominio sobre los vivos. Sin embargo demuestra el

error que implica objetar su propuesta. Hay un sistema político en Schreber. Dice:

[...] lo religioso se interpenetra aquí con lo político, son inseparables: redentores del mundo son una única persona. La ambición de poder es el núcleo de todo. La paranoia es, en el sentido literal de la palabra, una enfermedad del poder. [...] Un examen concienzudo del poder debe prescindir por completo del éxito como criterio. [...] Un enfermo mental que, expulsado, indefenso y despreciado, ha pasado sus días aletargado en una institución, puede, por los conocimientos que ayuda a proporcionar, ser mucho más significativo que Hitler y Napoleón, e iluminar a la humanidad acerca de su maldición y sus señores (Canetti, 2008, pp. 634-635).

7.2.2. Flechsig-Schreber: escritura y transferencia

El cronista celestial, testigo-actor, esperó el nacimiento festivo y obscuro del siglo para comenzar a narrar su fábula, entre febrero y setiembre de 1900, en el Instituto de los Nervios de Dios sito en Sonnenstein, cerca de Pirna, en Sajonia: un castillo dividido en cuatro alas, habitado entonces por seiscientos veinte pacientes (*"Que l'on chasse ces fous!"*) [Que se eche a los locos], había gritado Napoleón en 1813 [...] que estaban al cuidado del consejero secreto, el doctor Weber. Entre ellos había un magistrado alemán de cincuenta y ocho años, descendiente de una ilustre familia de benefactores de la humanidad: Daniel Paul Schreber, *Senätpresident*, presidente de la Corte de Justicia, en reposo, así afirmaba entonces. Su reposo era el Teatro del Mundo puesto al desnudo, con horrible intensidad: en las pausas de su reposo se tornó analista de las torturas y metamorfosis divinas, y escribió las *Memorias de un enfermo de los nervios* [...] (Calasso, 1974, pp. 1-2).



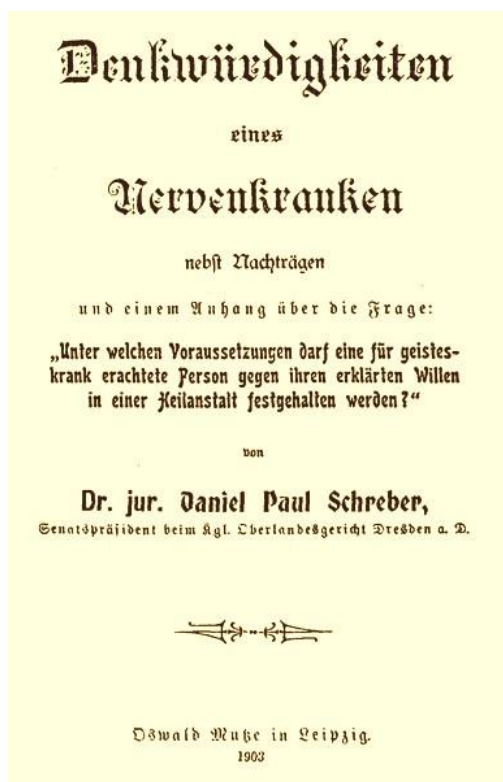
En el “Prólogo” (*Vorwort*) de sus “Memorias” [*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*] Schreber dice que al iniciar el trabajo “no había pensado en publicarlo, la idea se me ocurrió cuando ya había avanzado en él”. Ofrece su material para “la observación sobre su cuerpo y sus vicisitudes personales” y entiende que sus “Memorias” podrían ser “valiosas para la ciencia [*Wissenschaft*]” y para “el conocimiento de verdades religiosas [*die Erkenntniß religiöser*]” (Schreber, 1903 [1979, p. 7] y [1972, p. 3]). También da cuenta de los momentos de su escritura:

La totalidad del trabajo se redactó así:

Las “Memorias” [*Denkwürdigkeiten*] propiamente dichas (Capítulos I-XXII) en el lapso que va desde febrero a setiembre de 1900.

Los “Apéndices” [*Nachträge*] I a VII, en el período que va desde octubre de 1900 a junio de 1901.

La segunda serie de “Apéndices” [*Nachträge*], a fines de 1902 (Schreber, 1903 [1979, p. 7] y [1972, p. 3]).



Portada de la primera edición de las *Denkwürdigkeiten*

Las *Denkwürdigkeiten* comienzan con una carta dirigida al Dr. Flechsig y terminan con sus anexos: el diagnóstico del Dr. Weber, el alegato de D.P. Schreber y el veredicto del Real Tribunal de Dresde. Hay una singular confluencia entre el dictamen médico, la sentencia judicial y el alegato testimonial. Hacer caso a estos documentos permite otra mirada acerca de lo que allí está en juego.¹³⁵

Resulta interesante destacar que las *Denkwürdigkeiten* han sido traducidas al español como “Memorias”. Dicho término tal vez no sea el más pertinente. A modo de ejemplo seleccionamos algunos pasajes que ponen en consideración tanto la nominación como el género al cual podría pertenecer el libro.

Raquel Capurro (1993, s/p) traduce el título del libro de Schreber como: “Los hechos dignos de ser recordados de un enfermo de los nervios” y comenta que su escritura se ubica “en ese género literario preciso, testimonial”. Jorge J. Saurí (1979, pp. XX-XXI) en su “Estudio preliminar” de la versión en español se pregunta si “¿son propiamente memorias lo escrito por Daniel Paul?” y en su despliegue entiende que en ciertos aspectos sí lo son pero que en muchos tramos se trata de “argumentaciones, explicaciones y disquisiciones”, otros trozos “tienen un carácter predominantemente demostrativo que se apoya en notas al pie de página o remisiones a páginas anteriores”. En su escritura Schreber entremezcla dichos estilos. Incluso Freud (1911 [1991, p. 72]) cuando se encuentra con el texto de Schreber le resulta similar a sus escritos: “[...] llamativa coincidencia con nuestra teoría”. Por su parte, Lacan (1955-56 [1997, p. 84]) entiende que Schreber “[...] habla de todo esto en un discurso que es en verdad el nuestro”, es más “[...] es tan coherente como muchos de los sistemas filosóficos de nuestra época”. En el artículo de 1957-58 lo califica de “[...] documento escrito, no sólo testimonio, sino también producción de ese estado terminal de la psicosis” (Lacan, 1957-58 [1985, p. 554]).

Lo cierto es que el texto, el estilo de Schreber, obtiene ciertas particularidades que no permite encasillarlo en un único género literario. Es

¹³⁵ Al respecto ver Percovich, 2015a y 2015 b, quien trabaja, justamente, con los documentos de Schreber.

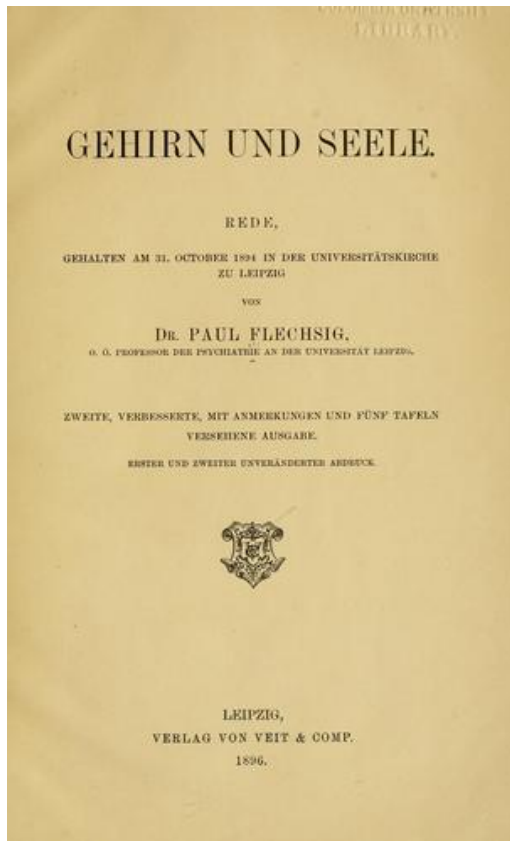
imposible separar su narración de su delirio. Si bien la lectura en el original presenta dificultades por el complejo uso de la lengua alemana, no podemos sustraernos de la lengua schreberiana, ya que ella da cuenta de es *su* lengua fundamental y de *su* inspiración.

La relación de Schreber con el Dr. Flechsig queda establecida en las *Denkwürdichkeiten*. En los capítulos IV y V Flechsig es su médico, luego pasa a ser un alma o varias almas (de acuerdo con las categorías de las almas). Hay un vínculo entre la lengua fundamental [*Grundsprache*] y el lenguaje de los nervios [*Nervenanhangs*] de Flechsig. De hecho la relación entre ambos culminará en una relación de almas.

Flechsig es un estudioso del cerebro y dejará establecida su manera de relacionar el cerebro y el alma en la Conferencia “Cerebro y alma” [*Gehirn und Seele*]¹³⁶ y en el artículo “Mi teoría mieologénica del cerebro. Con una Introducción biográfica” (Flechsig, 1927 [2015]). En el cerebro está la clave de las enfermedades del alma:

En 1878, NOTHNAGEL me manifestó un día que abandonaría la investigación del cerebro, pues ya no estaría de moda y que habría cosas más importantes que hacer – para el internista seguramente, aunque no para el investigador de corazón. Las bacterias habían iniciado su marcha triunfal. Yo, en tanto investigador de corazón, no permití que me impidieran seguir investigando el cerebro, pues siempre tenía un objetivo – aunque no muy claro -: las relaciones entre el cerebro y el alma (Flechsig, 1927 [2015]).

¹³⁶ Sobre esta temática ver la traducción de los Dres. D. L. Outes y Edg. González de *Cerebro y alma* [*Gehirn und Seele*] (Flechsig, 1896 [1988]). Agradezco a Gonzalo Percovich por haberme hecho conocer este material.



Portada de la primera edición de *Cerebro y Alma*

Su descubrimiento consistió en hacer una estructura cerebral a partir de la mielina. En su biografía cuenta de qué manera comienza a estudiar el cerebro, en particular experimenta con cerebros de niños muertos de pocas semanas de vida.

Como el Instituto de Anatomía Patológica suministraba muchas necropsias de niños recién nacidos, resolví orientarme hacia la estructura del cerebro en base a este material que tenía tan mano, y comencé el 5 de mayo de 1872 con un chico de cinco semanas de edad que llevaba el no tan común nombre de Martín Lutero, y cuyo cerebro- de acuerdo al cuadro sorprendente que me suministraba- llegaría a ser otra especie de Reformador. Yo tenía frente a mí el cráneo aserrado conjuntamente con el cerebro en un corte horizontal y aparecía, en forma sumamente clara, lo que más tarde llamaría 'radiación óptica primaria (Flechsig, 1927 [2015]).

En el “Prólogo” de *Cerebro y Alma* el Dr. Juan Carlos Goldar (1988) muestra claramente el lugar que ocupó Flechsig, a nivel científico, en su época y qué efectos tiene hasta el día de hoy:

El tiempo, que afortunadamente va afirmando las cosas en sus lugares propios y naturales, terminó dando su positiva respuesta a las obras de Gall, Wernicke y Flechsig. Actualmente, los más lúcidos epistemólogos no temen levantar las banderas de Gall, ni evitan cubrirse con el traje de las interpretaciones biológicas de la mente. Más aún, los recientes métodos de exploración cerebral in vivo muestran que el desarrollo humano obedece, en todos sus detalles, a las reglas de Flechsig. La relación entre maduración mielínica y génesis conductual está, más hoy que antes, firmemente establecida (Goldar, 1988, p. 9).

Flechsig, el doctor con quien estableció transferencia Schreber, era un científico reconocido por las incipientes investigaciones sobre el cerebro humano, sus descubrimientos resultan hasta hoy reconocidos, su lengua y su terminología se trasladan a las *Denkwürdigkeiten*, en ella hay coincidencia de significantes. Flechsig fue nombrado Rector de la Universidad de Leipzig y a él se le encargó la fundación del hospital de locos de Leipzig. Es, justamente, en su nombramiento como Rector que da su discurso denominado “Cerebro y alma” Los traductores al español de dicho discurso se refieren a Flechsig de la siguiente manera:

Siempre nos sorprendió que el célebre Discurso del Rectorado de Paul Flechsig al hacerse cargo de la Universidad de Leipzig, en 1894, pieza trascendente de la literatura neurobiológica, no hubiese sido traducido a ningún idioma. Y no obstante, que por

su Laboratorio habían pasado científicos de todo el mundo [...]
Un Rector que se dirige a sus alumnos planteándose un dilema esencial, algo que impactará en el corazón mismo de los jóvenes: la relación entre “Cerebro y Alma”. Problema sin par, que ya había preocupado a tantos médicos y filósofos: a Alcmeon de Crotona, a Herófilo y Galeno, a Aristóteles y Platón, a Aurelio Agustín, Nemesio de Emesa y Posidonio de Apamea, a Tomás de Aquino y Alberto Magno y, en la época moderna, a Willis, Descartes, Soemmerring y Kant, etc., etc. (Outes y González, 1988, p. 11)

Los halagos continúan durante todo el “Prólogo de los traductores”, “Flehsig habla como sólo lo hacen los grandes”, “sin temblarle la voz” y es calificado como “el sabio de Leipzig” (Outes y González, 1988, p. 11).

Resulta de interés resaltar algunos significantes que están en “Cerebro y Alma” que se repetirán en las *Denkwürdigkeiten* y la idea de alma que tenía Flehsig. Comienza su “Discurso” indicando que va a tratar una cuestión fundamental de su especialidad: “el problema del significado del cerebro en las manifestaciones psíquicas [*der Bedeutung des Gehirns für die psychischen Erscheinungen*]”. En un lenguaje por momento más literario que científico dice que los médicos y científicos se preocuparán por “indagar los lugares donde lucha el alma sensitiva [*die fühlenden Seele*] y donde el espíritu pensante [*der denkenden Geist*] construye la imagen del mundo”. Entiende que desde Aristóteles a Descartes tanto la medicina como la filosofía se han dedicado a entender las relaciones entre el espíritu [*Geist*] y el cuerpo (Flehsig, 1986 [1988, p. 19]. Concibe que la temática del alma [*Seele*] ha ocupado a la humanidad, no obstante

La medicina moderna está completamente alejada, con fundamento, de tales impulsos metafísicos: ella se aplica y considera, exclusivamente, a las manifestaciones psíquicas y sus condicionamientos materiales que se presentan realmente a la observación. Gustosamente, y sin envidia, la medicina cede

su lugar a la filosofía en todo cuanto se refiera a la especulación sobre las relaciones immanentes de la conciencia individual [*Einzel bewusstsein*] con el alma universal [*Weltseele*] o sea, con la totalidad viviente universal [*einem geistigen All-Leben*]. Partiendo del hecho de que la conciencia solamente se manifiesta en vivientes y que la única forma de conciencia que realmente conocemos por nuestra propia experiencia –lo que sentimos y representamos– se modifica con los estados cambiantes del cuerpo, explicamos al alma [*Seele*] como una función del cuerpo, y a las manifestaciones anímicas [*seeligkeit*] como expresiones vitales, como fenómenos que se distinguen, ante todo de otros de este tipo (especialmente en el sistema nervioso) porque ellos se acompañan, precisamente, con la conciencia. [*bewusstsein*] (Flehsig, 1896 [1988, p. 20].

Finaliza su Discurso diferenciando el lugar de la medicina y la psicología médica respecto de la filosofía y se refiere, en particular, a la espiritualidad y al espíritu:

La medicina se relaciona directamente con las ciencias morales a través de la investigación sobre las condiciones materiales de la espiritualidad y podemos pensar, con seguridad, que después de captar el problema avanza, irresistiblemente, hacia el encuentro de los poderes y energías (*der Mächte*) que tienen, como tarea fundamental la elevación moral del género humano [*die sitliche Hebung des Menschengeschlechts*] [...] Lo que únicamente exigimos es el reconocimiento de que la fuerza del espíritu [*die Kraft des Gesites*], incluso en la dirección moral, depende en gran medida del cuerpo. [...] Cuanto más se devela ante nuestro entendimiento la grandes y el poder de la Creación viviente [*in der beseelten Schöpfung*] tanto más claramente sentimos que detrás del mundo de las manifestaciones aparentes gobiernan poderes [*Machte walten*] frente a los cuales el saber humano contrapone fuerzas insignificantes de

sólo meras “semejanzas” [*Gleichnisse*] (Flehsig, 1896 [1988, pp. 40-41].

Flehsig, culmina resaltando la palabra “semejanzas” [*Gleichnisse*] para dar cuenta de las expresiones de Alcmeón “de las cosas invisibles tienen clara conciencia sólo los dioses, a nosotros en cuanto humanos, sólo nos está permitido conjeturar” (según la versión de la historiadora Stella que traduce la palabra griega *tekmairesthai* por conjeturar) (Citado en Outes y Gonzalez, 1988, p. 41).

El alma [*Seele*] en Flehsig está alojada en un lugar del cuerpo, el cerebro es el órgano del alma. Hay una unidad cuerpo-alma que recuerda la propuesta de Foucault en *Microfísica del Poder* cuando dice que el alma moderna es prisión del cuerpo.

El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo (Foucault, 1975 [1985, p. 36]

Como veremos más adelante, el alma en Schreber tiene otro lugar y otro tiempo, las personas serán almas.

La escritura y publicación de las *Denkwürdichkeiten* implicó para Schreber dar cuenta de su experiencia religiosa y agrega un gesto político, valor de acto, su caso se constituyó en un acontecimiento. En esos “hechos memorables”, en esas “cosas dignas de ser narradas” da cuenta de sus experiencias religiosas, de sus experiencias hospitalarias y además escribe para Flehsig. Schreber describe aquello que le sucede en los hospitales: la *Irrenklinik* de la Universidad de Leipzig (Flehsig), la Clínica del Dr. Pierson en Dresde y la clínica *Sonnenstein* a cargo del Dr. Weber. Estos tres lugares llevan a Schreber a hablar

de los *Vorhöfe des Himmels* (las antecámaras o reinos celestiales), “mi reino no es de este mundo”. La escritura de Schreber realza la movilidad de singulares territorios que parecen prolongarse unos en otros: hospitales, clínicas y la ciudad advienen, como efecto de las Voces, en “un país santo”.

Sopesé posibilidades tales como que toda la clínica de Flechsig, o quizás la ciudad de Leipzig junto con ella, hubiera sido “arrancada” y trasladada a algún otro astro, posibilidades a las que muchas veces parecía aludir las preguntas de las Voces que hablaban conmigo: si Leipzig seguía existiendo aún [...] se hablaba a veces de un país “santo” [...] tenía yo que suponer alguna conexión con la ciudad de Leipzig (Schreber, 1903 [1979, p. 70]).

La inspiración divina se dará a través o por vía de los nervios y en el Cap. II, dedicado al asesinato del alma, realiza un linaje entre Flechsig y Schreber. A modo de muestra: Paul Theodor Flechsig, Abraham Fürchtegott Flechsig, Daniel Fürchtegott Flechsig.¹³⁷ Además, se encuentra una cierta intertextualidad entre las *Denkwürdigkeiten* y los escritos de Flechsig, con la lengua de Flechsig, que se lee en el Cap. IV donde la locura está en los nervios y en el cerebro.

La renovación del Augusteum tuvo como consecuencia que no pude dar el discurso de inauguración de mi puesto en el aula, como se hacía habitualmente, la administración había elegido la Iglesia para la ceremonia, y colocado el podio del orador directamente delante del altar, por encima de la osamenta de un nieto del emperador Federico II de Hohenstaufen, asesinado en Leipzig: ciertamente una tribuna de orador algo extraña, especialmente cuando se somete el contenido de mi discurso a un examen más apasionado que lógico. Mis palabras sobre

¹³⁷ Sobre un análisis de los Schreber y los Flechsig ver: Calaso, 1974. “Los Schreber y los Flechsig pertenecen a la suprema nobleza celeste”.

“Cerebro y alma” causaron gran sensación de inmediato (Flechsig, 1927 [2015]).

Schreber describe el trato que recibió de Flechsig a través del tratamiento y produce un lapsus calami que Lacan señalará en el *Seminario La psicosis*. A modo de muestra:

Cuando reflexiono retrospectivamente volviendo mi vista hacia esa época, me parece como si el plan terapéutico del profesor Flechsig hubiera consistido en presionar primeramente sobre mi depresión nerviosa para hacerla descender hasta determinado estado profundo, y luego, mediante un brusco cambio en mi temple de ánimo, provocar de un golpe la curación. O por lo menos es ésta la única manera como puedo explicarme el suceso siguiente, pues de lo contrario tendría que suponer que existió en él una intención francamente malévola (Schreber, 1903, [1979, p. 44]).

El texto de Schreber está encabezado por una carta abierta al Profesor Flechsig escrita desde Dresde en 1903. El saber que Schreber le atribuye a Flechsig no es exclusivamente el saber de la medicina y de su lugar en la sociedad científica, además, es portador de un “saber poderoso”, del que Schreber tiene conocimiento a través de las Voces. Incluso, en su “Alegato de apelación” pone en cuestión el valor de la nominación “enfermo mental” en su caso, interpelando de manera singular al campo de las disciplinas imperantes en aquella época.

Cuestiono de la manera más terminante que yo esté mentalmente enfermo, en la medida en que con estas palabras, como sucede usualmente entre profanos, va unida la idea de un trastorno intelectual...he señalado expresamente el significado

diferente que la palabra “enfermo mental” tiene para el médico y en el pensamiento jurídico (Schreber, 1903 [1979, p. 328]).

[...] el racionalismo, obviamente, impugnará la posibilidad de una impulsión externa basada sobre milagros divinos. Pero, por fortuna, el racionalismo, para el cual, por decirlo con Goethe, “lo que no puede explicar, tampoco es verdadero”, no es casi en ninguna parte la tendencia predominante de la ciencia (Schreber, 1903 [1979, p. 338]).

En el relato de sus hechos memorables [*Denkwürdigkeiten*] se detiene a realizar una exhaustiva descripción de los espacios tanto físicos como discursivos que habitan su experiencia. Esa “gesta divina” se desarrolló inmersa en ese universo de pretensión científica. Schreber parece estar al tanto de las teorizaciones del Profesor Flechsig¹³⁸ de tal modo que dicha experiencia lleva consigo los términos que el científico cuidó con tanto esmero. Cadáveres, nervios, almas ennegrecidas, almas blancas y membranas que recubren la superficie de los cerebros. Es con estos términos que Schreber adviene visionario.

Al período en que estuve permanentemente retenido en la cama le siguió a fines de mi permanencia en el hospital de Flechsig, un período en el que volvieron a tener lugar paseos regulares por el jardín. Allí me percaté de toda suerte de cosas milagrosas. Ya he mencionado antes que creí ver dos soles al mismo tiempo en el cielo. Un día, todo el jardín apareció con una floración tan exuberante, que coincidía muy poco con la imagen de los recuerdos que yo tenía por la primera época de mi enfermedad sobre el jardín de la Clínica de Enfermedades Nerviosas de la Universidad, es decir, un paseo desprovisto de

¹³⁸ Resulta de interés realizar un estudio detallado entre la escritura de Schreber y los siguientes textos de Flechsig: 1884, 1888, 1896 y 1927. Dicho análisis excede las intenciones de esta tesis.

todo adorno; este fenómeno fue denominado “milagro de Flechsig” [...] Los pocos pacientes que además de mí aparecían ocasionalmente en el jardín causaban todos una impresión más o menos extravagante, en uno de ellos creí reconocer un pariente mío [...] Yo mismo me aparecí ante mí [...] (Schreber, 1903 [1979, p. 82].

En los tres primeros capítulos el encuentro de Schreber y Flechsig está vinculado a una genealogía de sus nombres. Dicho encuentro está relacionado con un acontecimiento: el almicidío o asesinato del alma [*Seelenmord*]. Además, en el Cap. IV “Experiencias personales...” se lee un relato histórico donde se despliega la enfermedad de los nervios [*Nervenkrankheiten*]. Posteriormente Flechsig ocupará un lugar persecutorio. Entre ambos se produce una conversación que genera en Schreber un “profundo efecto”:

[...] Siguíóse una larga conversación, en la cual el profesor Flechsig, no puedo negarlo, desplegó una elocuencia sobresaliente, que no dejó de producir un profundo efecto sobre mí. Habló de los progresos que había hecho la psiquiatría desde mi primera enfermedad (Falta el verbo), de los somníferos recientemente descubiertos, etcétera, y me dio la esperanza de que toda la enfermedad [...] mediante un solo sueño prolongado, que de ser posible debía prolongarse desde las 3 de la tarde hasta el día siguiente (Schreber, 1903 [1979, p. 42]).

Lacan advierte que en este pasaje hay un *lapsus calami*, falta un verbo, Flechsig le promete un “sueño fecundo” (el término en alemán es “*ausgiebigen*” que Lacan traduce como fecundo), no obstante Schreber ya no duerme más y prefiere de noche ahorcarse. El intento de suicidio y el insomnio son leídos por Lacan como “efectos transferenciales de las palabras atribuidas por Schreber al Dr. Flechsig”. Es más, entramos en el registro de “la relación de procreación implicada en la relación fundamental del sujeto con la muerte” (Lacan, 1955-56,

[1997, p. 347]). Hay dos acontecimientos y la interpretación de los mismos que derivan en el nuevo colapso nervioso. En palabras de Schreber:

Un nuevo colapso nervioso, que caracterizaría una época importante de mi vida, ocurrió alrededor del 15 de febrero de 1894, cuando mi esposa, que hasta ese momento había pasado diariamente conmigo [...] emprendió un viaje de cuatro días a Berlín [...] Durante esos días decaí tanto [...] A partir de ese momento cesaron las visitas de mi esposa; cuando después de mucho tiempo volví a verla algunas veces aisladas en la ventana de una habitación situada enfrente, se habían producido en el ínterin cambios tan importantes en mi ámbito y e mí mismo, que creí ver en ella ya no un ser viviente sino sólo una figura humana producida milagrosamente, a la manera de los “hombres hechos a la ligera”. *Para mi derrumbe espiritual* fue particularmente decisiva una noche en la que tuve un número absolutamente desusado de poluciones (quizás media docena) esa sola noche. (Schreber, 1903 [1979, pp. 46-47]).

A partir de ese momento la transferencia se vuelve persecutoria y Flechsig decide la nueva internación de Schreber. Se inicia otro momento de la relación marcado por “ideas permanentes de muerte” y una “lógica de curación” que le propone Flechsig. Culmina con un nuevo “colapso nervioso” y las primeras manifestaciones sobrenaturales. A partir de este momento Flechsig se comunica a través de la “conexión nerviosa” [*Nervenanhangs*] de manera tal que “hablaba a mis nervios sin estar personalmente presente”. Es el tiempo de la transferencia delirante:

A partir de esa fecha me formé la impresión de que el Prof. Flechsig no albergaba ninguna buena intención para conmigo. Me pareció encontrar confirmada esa impresión por el hecho de que el Prof. Flechsig con motivo de mi visita personal cuando le

pregunté si creía realmente en la posibilidad de que me curase, si bien me dio ciertas vagas esperanzas, sin embargo o al menos así me pareció- *no pudo seguir entonces mirándome a los ojos* (Schreber, 1903 [1979, p. 47]).

Nos interesa resalta que es el propio Schreber quien nombra su situación de crisis como “derrumbe espiritual”. En ese sentido, Allouch ha indicado la relación entre la espiritualidad y la sexualidad. Resalta un pasaje de Lacan del *Seminario La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67, 25 de enero de 1967) donde se lee que la sexualidad que despliega la experiencia analítica consistiría en una defensa contra una cuestión propiamente espiritual.

Espiritual, sí, pues, ¿en qué otro registro situar el campo que delimitan términos decisivos en Lacan como palabra, gran Otro, sujeto, falta de ser, Nombre-del-Padre, alienación, ética, verdad, cosa, etc. (para no mencionar aquí el chiste, que de todos modos nadie pensó en llamar “palabra psíquica”). No se trata de medicina (en el sentido moderno del término), ni de psicología, ni de filosofía (Allouch, 2014, pp. 9-10).

En esta misma línea de pensamiento, podemos agregar que tanto la sexualidad como la erótica, tal como la despliega la experiencia analítica, consisten, además de una defensa contra una cuestión espiritual, en una defensa contra la muerte. El pasaje de Lacan que Allouch resalta es el siguiente:

La sexualidad, tal como es vivida, tal como actúa, es en ese aspecto –en todo aquello que observamos en nuestra experiencia analítica- algo que representa un defenderse de darle cabida a esta verdad: que no hay Otro (Lacan, 1966-67, p. 80).

Finalmente, en el relato de la experiencia de Schreber aparece un desplazamiento que sitúa del lado de Dios, el cual no es diferente del de Flechsig, en ambos se ve el carácter estallado del lugar del Otro. Como señala Capurro (2012, p. 18):

[...] durante unos meses –de febrero a junio de 1894- este trabajo del delirio coexiste para Schreber con sus encuentros con el Profesor Flechsig. En 1900, al redactar sus Memorias, Schreber recuerda, en la nota 103, que a comienzos de 1894, es decir en la época de su colapso, tuvo su primera visión en la que Dios se le manifestó y que, a la mañana siguiente, relató al Dr. Flechsig el contenido de su visión y mantuvo un intercambio oral con él sobre el asunto. Más tarde nos dice que cuando la humanidad entera desapareció, el Prof. Flechsig “fue el único de quien yo supe exactamente, por lo menos durante un tiempo que se encontraba entre los vivos”. Es decir que en el momento más terrible de la persecución Schreber no deja de hacer una distinción importante.

En este tiempo coexisten dos tratos de Schreber con Flechsig, en su “condición de hombre” y en su “condición de alma”.

No tengo la menor duda de que este complot haya existido realmente, aunque con la salvedad de que no me atrevo a afirmar que el Prof. Flechsig participara en él en su condición de hombre. Por supuesto mientras el Prof. Flechsig trató conmigo en su condición de hombre, no se habló ni una palabra sobre estas cosas. Pero en la conexión nerviosa [*Nervenanhangs*] establecida al mismo tiempo por él en su condición de alma, es decir en el lenguaje de los nervios [...] dio a este designio una expresión enteramente desembozada (Schreber, 1903 [1979, p. 45]).

Flechsig decide enviar a Schreber a otro lugar de internación y por lo tanto pierde la presencia real de Flechsig:

[...] deja de ser aquel a quien Schreber puede hablar y pasa a ser exclusivamente aquel que, en el registro de la alucinación, maquina contra él, según el decir de las Voces. Sustraída su presencia, sólo queda en juego el alma de Flechsig (Capurro, 2012, p. 19).

Se presenta otro tiempo de la transferencia narrado en los últimos capítulos de su libro. Allí comenta la relación de subordinación de Flechsig a Dios. Cuando Dios realiza una razzia contra las almas que lo importunaban el alma, Flechsig persiste bajo una o dos formas (Cap. XIII).

El alma Flechsig subsiste siempre, miserable relicario; pero, tengo buenas razones para suponer que desde hace mucho tiempo perdió su inteligencia superior y llegó a quedar totalmente desprovista de cerebro (Schreber, 1903 [1979, p. 46]).

No olvidemos que las *Denkwürdigkeiten* son dirigidas al Prof. Flechsig al encabezarlas con la carta abierta que pone fin a su obra en 1903. Allí Schreber señala que la persecución de la que ha sido objeto por parte del llamado Flechsig está ligada a la letra, es decir que es un asunto con el nombre y no con la persona. Este asunto se vuelve enigmático para Schreber y llega a la conclusión de que “ha habido influencia a la distancia”:

Me parece verosímil pensar en la posibilidad de que Ud. movido como de buen grado quiero suponer, en un primer momento por fines terapéuticos, haya mantenido con mis nervios y por cierto estando espacialmente separados, un trato de hipnosis sugestión o como haya de llamarse (Schreber, 1903 [1979, p. 11]).

Esta carta abierta, dirigida a un público más grande, con la publicación del libro puede ser considerada como “una última forma de tratar al perseguidor en el momento mismo del pasaje al *Öffenlichkeit*, el gran público anónimo de lectores” (Capurro, 2012, p. 21).

Como nos señala Lacan, la escritura de Schreber tiene un estilo “champolinesco”, es una escritura cifrada. Schreber se encuentra en una situación de intérprete o de traductor entre dos lenguas, la lengua común (el alemán) y la lengua de las Voces (la lengua fundamental). A falta de secretario que reciba su testimonio, Schreber se vuelve secretario de las Voces:

Intentaré proporcionar a otras personas una exposición por lo menos en alguna medida compresible de las cosas sobrenaturales cuyo conocimiento me fue proporcionado hace aproximadamente seis años (Schreber, 1903 [1979, p.138]).

En su escritura marca cuatro períodos: el primero, aquel durante el cual recibía la visita regular de su mujer (Sabine Behr) (Capítulos VI y VII), el segundo, designado por el “terrible y también el más sagrado de mi vida” (*heilige Zeit*) (Cap. VI), tiempo de milagros durante el cual no escribe ya que “creía que toda la humanidad había perecido”. Se trata del tiempo sagrado, de soledad absoluta, atroz. Este tiempo está marcado por un acontecimiento: “he leído en un diario algo como mi propio aviso de defunción”. El siguiente período está signado por otro gran acontecimiento subjetivo: se trata de las transformaciones en su cuerpo y los signos de feminización. En ese momento tiene una iluminación que le

permite salir del destino que le imponían las Voces y del suicidio ante la transformación en mujer. Ese día la emasculación se le presentó como algo del orden cósmico que lo resigna a su transformación en Mujer. Se trata de un asentimiento delirante a su experiencia: “sería hermoso ser una mujer en el momento del coito”, “ser la mujer de Dios y engendrar una raza schreberiana”. Al respecto, Lacan entiende que el propio Schreber articuló “su solución” bajo el nombre de *Versöhnung*.

[...] la palabra tiene el sentido de expiación, de propiciación, y en vista de los caracteres de la lengua fundamental, debe empujarse aún más hacia el sentido primitivo de sacrificio, y no en el sentido de un compromiso de razón con el que el sujeto motiva la aceptación de su destino (Lacan, 1957-58 [1985, p. 548]).

Die Versöhnung nomina el momento delirante en el que se produce el viraje mediante el cual Schreber sale hacia una posición testimonial. Esa solución sacrificial será la que le permita escribir. Y, para Lacan, esa escritura es “[...] no sólo testimonio sino también producción de ese estado terminal de la psicosis” (Lacan, 1957-58 [1985, p. 554]).

El último período, desde 1896 hasta el final de la redacción en su libro en 1900, está marcado por una existencia más ligada a lo cotidiano, donde la persecución se ha apaciguado. Schreber asume la posición de testigo y narra su experiencia. El propio Schreber comenta de la siguiente manera ese paso a la escritura:

No teniendo a mi disposición sino algunos lápices de colores a los que luego vinieron a añadirse algunos útiles de escritura, me puse a esbozar algunas notas [*so fing ich an schriftliche Auzeichnungen zu machen*]. Al principio los esbozos consistían solamente en una transcripción inconexa [*susammenhangloser Niederschrift*] de pensamientos [*einzelner*

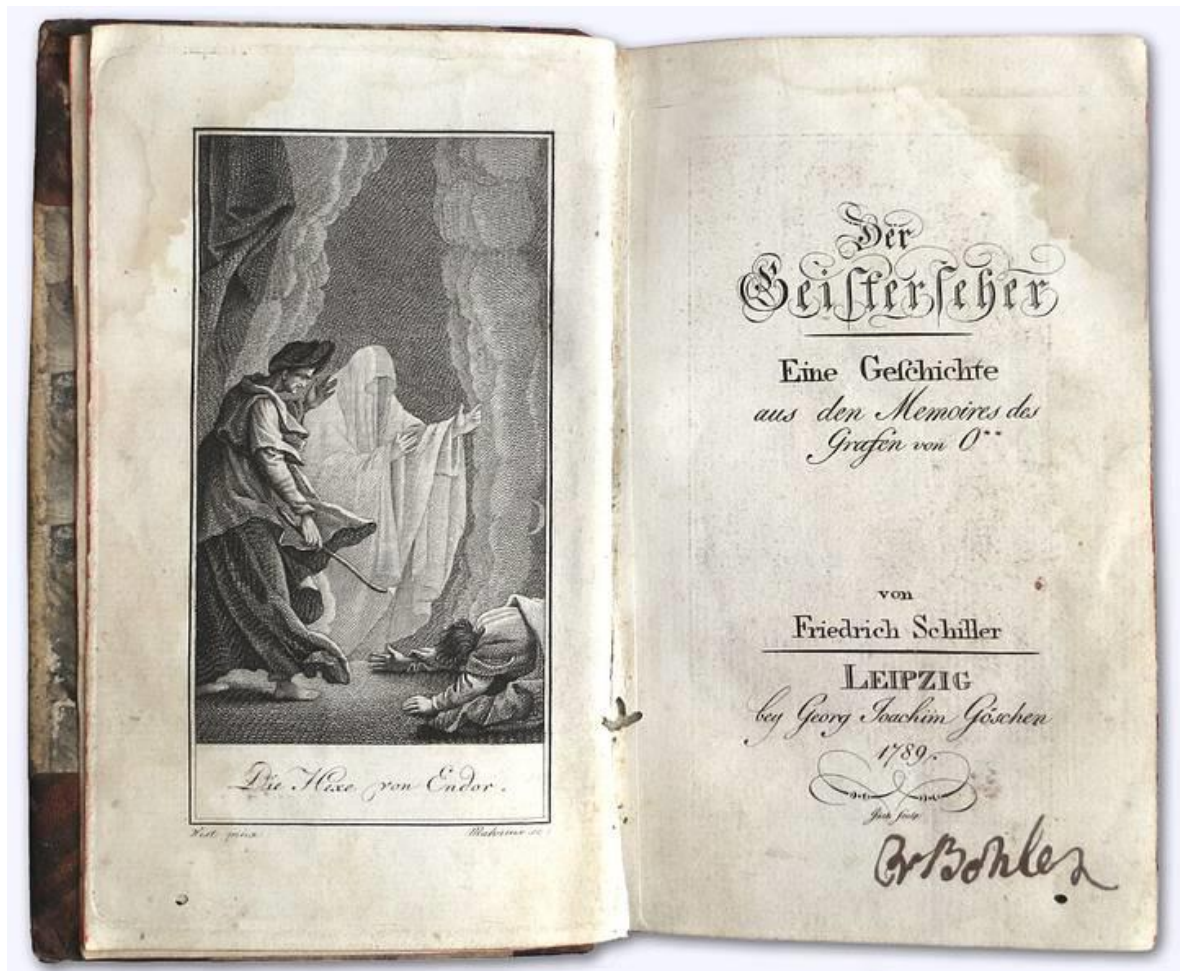
Gedanken] o máximas aisladas [*Sticheorte*], posteriormente –a partir de 1897- comencé a llevar un diario ordenado [*geordnete Tadebücher*] en el que anotaba todas mis experiencias. Antes, aún en el año 1896, me había tenido que limitar a anotaciones escuetas [*dürftige Notizen*] en un pequeño almanaque. Simultáneamente hice entonces los primeros esbozos [*die ersten Versuche*] de un borrador de mis memorias cuyo plan ya había concebido. Este está contenido en un cuaderno de color pardo, con el título “Mi vida” y me ha prestado al elaborar las actuales *Memorias* [*Denkwürdigkeiten*] un bienvenido esfuerzo a mi redacción (Schreber, 1903 [1979, p. 162] y [1972, p. 136]).

Hay un tiempo en el que Schreber transcribe aquello que escucha y que le acontece, va realizando un establecimiento de texto a partir de transcripciones de su versión estenográfica. Schreber escribe aquello que le habla, eso que le ha hablado y que él no puede subjetivar. Además, escribe para salir de la reclusión de *Sonnenstein*, por ello es que le da su manuscrito al Dr. Weber y le solicita que lo haga llegar a la Corte y, de esa manera, hace de su caso, también un caso jurídico.

Con la decisión de publicar su obra, Schreber permite que el gran público [*Öffenlichkeit*] se entere de su experiencia. De esa manera marca la diferencia entre el *Publikum* (ese público íntimo, elegido, transferencial) y cualquier otro lector de su libro.

7.2.3 “El visionario” [“*Der Geisterseher*”] y el orden cósmico

En el lenguaje de las almas, hacia la época tratada en este capítulo, se me llamaba *El Visionario* [*Geisterseher*], es decir una persona que ve espíritus, que tiene trato con espíritus o almas difuntas [...] De hecho, desde que el mundo existe, muy difícilmente se habrá dado un caso como el mío, a saber, que un hombre haya estado en un trato continuado [...] con la totalidad de las almas y con la omnipotencia de Dios (Schreber, 1903 [1979])



El visionario de F. Schiller

En la sesión del 23 de noviembre de 1955, Lacan realiza una crítica a Kraepelin -en particular en relación con la paranoia- y se pregunta ¿quién habla? señalando “el carácter central en la paranoia de la alucinación verbal” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 39]). Por su parte, el propio Schreber, en el mismo acto de intentar definir de qué tipo de experiencias personales se trata en su caso, entrará en diálogo con del Dr. E. Kraepelin:

El hecho de que, según Kraepelin en el tomo I, página 116 de la 6a. edición, esas voces excitantes sean consideradas por muchos alucinados como procedentes de cerdos que gruñen, perros que insultan o que ladran, gallos que cacarean está fundado, a mi entender, exactamente sobre el mismo fenómeno en el que pensaba en el capítulo XVII de mis *Memorias*. [...] El cuchicheo de las voces puede compararse en primer lugar con el ruido que produce la arena que se escurre en un reloj de arena. La mayoría de las veces no puedo en absoluto diferenciar por separado las palabras, o sólo podría hacerlo con la más intensa atención (Schreber, 1903 [1979, pp. 249-250]).

Para su propósito, Lacan va a tomar un atajo para “llegar al corazón de lo que está en juego” en la paranoia y propone “hacerlo siguiendo los consejos de Freud y entra, con él, en el análisis del caso Schreber” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 41]). Sintetiza en esa misma sesión las internaciones de Schreber (que aparecen detalladas en el Capítulo IV de las *Denwürdigkeiten*) (Schreber, 1903 [1979, pp. 39-47] y [1972, pp. 29-36]):

Tras una breve enfermedad entre 1884 y 1885, enfermedad mental que consistió en un delirio hipocondríaco, Schreber que ocupaba un puesto importante en la magistratura alemana, sale del sanatorio del profesor Flechsig, curado, según parece de manera completa, sin secuelas. Lleva durante ocho años una vida que parece normal, y él mismo señala que su felicidad

doméstica sólo se vio empobrecida por la pena de no tener hijos (Lacan, 1955-56 [1997, p. 41]).

En palabras de Schreber:

Después de recuperarme de mi primera enfermedad viví con mi esposa ocho años, que en conjunto fueron muy felices, pródigo también en honores externos y sólo perturbados temporariamente por la reiterada frustración de la esperanza de recibir la bendición de los hijos [*nur durch die mehrmalige Vereitelung der Hoffnung auf Kindersegen getrübe Jahre mit meiner Frau verlebt*] (Schreber, 1903 [1979, p. 40] y [1972, p. 30]).

En ese tiempo (1893) fue nombrado Presidente de la Corte de Apelaciones [*Senatspräsident*] en la ciudad de Leipzig. Es entonces que:

[...] recomienzan sus trastornos: insomnio, mentismo, aparición en su pensamiento de temas cada vez más perturbadores que le llevan a consultar de nuevo. De nuevo lo internan. Primero en el mismo sanatorio, el del profesor Flechsig, luego, tras una breve estadía en el sanatorio del doctor Pierson en Dresde, en la clínica de Sonnenstein, donde permanecerá hasta 1901. Ahí será donde su delirio pasará por toda una serie de fases de las que da un relato (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 41-42]).

En la sesión del 14 de diciembre de 1955, Lacan se propone situar “[...] estructuralmente el discurso que da fe de las relaciones eróticas del sujeto con el Dios viviente, que es también el que, por intermedio de esos rayos divinos [*göttlichen Strahlen*]” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 101]). Le habla, expresándose

en esa “[...] lengua desestructurada desde el punto de vista de la lengua común, pero reestructurada sobre relaciones más fundamentales, que él llama “lengua fundamental” [*Grundsprache*] (Lacan, 1955-56 [1997, p. 101]). El mundo que describe está en relación con la concepción que lo perturbó: “él es el correlato femenino de Dios”.

Él es el intermediario [*Vermittler*] entre esa humanidad amenazada [...] y ese poder divino [...]. Todo se arregla en la reconciliación [*Versöhnung*], que lo sitúa como la mujer de Dios (Lacan, 1955-56 [1997, p. 113]).

Queremos hacer hincapié en el carácter espiritual de la transformación que Schreber entiende que se da en su cuerpo. Recordemos que Lacan en su artículo de 1957-58 ya había remarcado que se trataba de una “operación espiritual” que daría lugar al “engendramiento de la nueva humanidad espiritual”. En palabras de Lacan:

Seguramente en efecto cuando Schreber haya acabado su transformación en mujer, tendrá lugar el acto de fecundación divina, que se da por supuesto que Dios no podría acometerlo en su oscuro camino a través de los órganos. Es por tanto mediante una operación espiritual que Schreber sentirá que en él se despierta el germen embrionario cuyo estremecimiento ya ha conocido en las primeras épocas de su enfermedad. Sin duda, la nueva humanidad espiritual de las criaturas schreberianas serán íntegramente engendrada por sus entrañas, para que renazca la humanidad podrida y condenada de la era actual (Lacan, 1957-58 [1985, pp. 551-552]).¹³⁹

¹³⁹ También Allouch en su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*, en el capítulo “El carácter espiritual de los objetos del análisis”, en particular en el apartado I que justamente denomina como “Schreber”- entiende que se trata de una crisis espiritual. Y cita a Lacan: “En 1953, en ‘Función y campo de la palabra y del lenguaje’ menciona, y se trata de una metáfora”, que su escrito es “el texto clave dejado por Schreber en la lava de su catástrofe espiritual” (Lacan, 1953 [1985, p. 234]). “Imaginemos por un instante que hubiese escrito “catástrofe psíquica”.

En el artículo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis”, Lacan entiende que es el propio Schreber quien encuentra la solución a su cambio: “ser la mujer de Dios y engendrar una raza schreberiana”:

De suerte que el asunto estaba a punto de estancarse de manera bastante deshonrosa, si el sujeto no hubiera encontrado modo de rescatarlo brillantemente. El mismo articuló su solución (en noviembre de 1895, o sea dos años después del comienzo de su enfermedad) bajo el nombre de *Versöhnung*: la palabra tiene el sentido de expiación, de propiciación, y, en vista de los caracteres de la lengua fundamental, debe empujarse aún más hacia el sentido primitivo de la *Sühne*, es decir hacia el sacrificio, mientras que se le acentúa en el sentido del compromiso (compromiso de razón [...] con que el sujeto motiva la aceptación de su destino) (Lacan, 1957-58 [1985, p. 548]).

Lacan está leyendo a Freud quien considera que en ese momento Schreber comienza a “reconciliarse”¹⁴⁰ con su mudanza en mujer:

[Schreber] veía la mudanza en mujer como una irrisión a que lo condenaban con un propósito hostil. Pero llegó un momento (noviembre de 1895) en que empezó a reconciliarse con esa mudanza y la conectó con unos propósitos superiores de Dios: “Desde entonces he inscrito en mi bandera, con plena

¿Qué hubiera sido eso? Una estupidez, una estupidez incluso con respecto a Schreber cuya catastrófica experiencia, la que siente, la que escribe, no es psíquica sino efectivamente espiritual” (Allouch, 1997, p. 95).

¹⁴⁰ Al respecto Raquel Capurro (1993) comenta que “[...] la nominación por Freud de la solución articulada por Schreber se revela tan adecuada que Lacan la ‘lee’ en Schreber, en cuyo texto sin embargo no hemos logrado ubicarla”.

conciencia, el cultivo de la feminidad” (Freud, 1911 [1991, p. 32]).

Es más, entiende que es en ese momento que el delirio de persecución se vuelve más tolerable y la emasculación constituye una finalidad del orden del universo:

Sabemos ya que el caso Schreber llevaba al comienzo el sello del delirio de persecución, sólo borrado a partir del punto de inflexión de la enfermedad (la “reconciliación”). Desde entonces las persecuciones se vuelven cada vez más tolerables, y el carácter ignominioso de la emasculación que lo amenaza es relegado, por responder ella a una finalidad del orden del universo (Freud, 1911 [1991, p. 36]).

Schreber describe su experiencia de enmasculación [*Entmannung*] como en estrecha relación con el orden cósmico [*Weltordnung*], Se trata de una experiencia “del hombre que entra en trato perdurable con los rayos”, el cual “fue un designio comunicado en el lenguaje de los nervios” (Schreber, 1903 [1979, p. 57] y [1972, p. 43]). Dice, al respecto, que

La emasculación se llevó a cabo de esta manera: los órganos sexuales (externos) masculinos (escroto y miembro viril) fueron retraídos hacia el interior del cuerpo, mediante la simultánea reconstrucción de los órganos sexuales internos, fueron transformados en los órganos femeninos correspondientes (Schreber, 1903 [1979, pp. 53-54] y [1972, pp. 40-41]).

7.2.4. De la voluptuosidad del alma [*Seelenwollust*] y la beatitud [*Seligkeit*]

Tanto Freud como Lacan pusieron de relieve aquello que liga la “voluptuosidad del alma” [*Seelenwollust*] con la “beatitud” [*Seligkeit*] en cuanto que es el estado de las almas difuntas [*abschiedenen Wesen*]. Ahora bien, es importante señalar que Lacan lee en Freud una relación al significante y una motivación lingüística y al respecto de este término dice:

Que la voluptuosidad [*Seelenwollust*] ahora bendecida se haya convertido en la beatitud del alma [*Seligkeit*] es en efecto un viraje esencial, respecto del cual Freud -observémoslo, subraya su motivación lingüística, sugiriendo que la historia de su lengua podría tal vez esclarecerla (Lacan, 1957-58 [1985, p. 551]).

Lacan está comentando el pasaje en el cual Freud cita el área de Don Juan “Ser tuya para siempre, ¡qué dicha [*selig*] para mí!” y la expresión “Mi extinto [*selig*] padre” (Freud, 1911 [1991, p. 29]) para mostrar que en alemán se utiliza el mismo término para dos situaciones tan diversas. Sin embargo, para Lacan el intento de Freud de encontrar en la historia de la lengua la posibilidad de desentrañar ese pasaje de *selig* a *Seele*¹⁴¹ no es más que cometer un error.

[...] sobre la dimensión en que la letra se manifiesta en el inconsciente, y que, conforme a su instancia propia de letra, es mucho menos etimológica (precisamente diacrónica) que homofónica (precisamente sincrónica) (Lacan, 1957 [1985, p. 551]).

¹⁴¹ “No hay nada en efecto en la historia de la lengua alemana que permita hacer un paralelo entre *selig* y *Seele* ni entre la dicha que pone a los amantes ‘en los cielos’, por cuanto es ésta la que Freud evoca en el aria que cita de Don Juan, y la que a las almas llamadas bienaventuradas promete la morada celeste” (Lacan, 1957-58 [1985, p. 551]).

Lacan está privilegiando la dimensión homofónica por sobre la etimológica a la vez que recuerda que el término *selig* en alemán surge por préstamo del latín y por el hecho de “que en esa lengua fue llamada bienaventurada su memoria [*beatae-memoriae, seliger Gedächtnis*]”. Es más,

Sus *Seelen* más bien tendrían algo que ver con los lagos (*Seen*) donde habitaron en un tiempo, que con un aspecto cualquiera de su beatitud. Queda el hecho de que el inconsciente se preocupa más del significante que del significado, y que “*feu mon père*” (“mi difunto padre”) puede querer decir que este era el fuego (*feu*) de Dios, o incluso dar contra él la orden de: ¡fuego! (Lacan, 1957-58 [1985, p. 51]).

Ahora bien, ¿de qué manera se vinculan las almas y los muertos con los nervios y la lengua? Es más, ¿de qué manera se vinculan los rayos divinos con los nervios y las almas? Calasso (1974) nos recuerda que en un tiempo pasado Schreber había llegado a enterarse de que a Dios solamente le interesaban los cadáveres:

[...] Cuando para corregir levemente el curso de los asuntos terrestres, se tornaba necesaria una intrusión entre los vivos, Dios que es puro nervio- y particularmente una masa de nervios capaz de “transferirse a todas las cosas posibles del mundo creado”- establecía un rápido contacto con ciertos nervios sobreexcitados, especialmente de los que dormirían, y entre éstos, los que los hombre llamarán, por su conocida tendencia al *Kitsch*, profetas, videntes y poetas [...] pero había que evitar relaciones prolongadas, puesto que a Dios –como es sabido- le gusta esconderse, y en primer lugar quiere esconder sus debilidades. Más aún, su debilidad, el “talón de Aquiles” del

Orden del Mundo: su atracción por el ser viviente. En efecto, según la insondable Ley de Atracción, “los rayos y los nervios se atraen recíprocamente” y Dios siempre está bajo la amenaza latente de ser capturado por la fascinación de la vida, como jamás emanará de la humanidad dócil, pero sí de cualquier forma de *nerviosidad* muy de *excesos voluptuosos*, o sea, de la feminidad, ya que “todo lo que es femenino ejerce de hecho una atracción sobre los nervios de Dios” (Calasso, 1974, pp. 3-4).

Ahora bien, los rayos divinos son el fundamento de las almas. No obstante esto no se confunde con la identidad de las almas. Schreber subraya claramente que la inmortalidad de las almas no debe reducirse al plano de la persona. El “alma de los nervios” se confunde con la lengua fundamental. Al respecto dice Lacan

El alma de los nervios se confunde con cierta lengua fundamental definida por el sujeto, como se los mostraré por la lectura de pasajes apropiados, con gran finura. Está emparentada con un alemán lleno de sabor, y con un uso extremo de eufemismo (Lacan, 1955-56 [1997, p. 44]).

El significante fundamental está estrechamente vinculado con el asesinato de almas, y nunca queda dicho, las palabras clave giran en torno a dicho significante:

Desde ya les indico, para no dejarlos totalmente en suspenso, la dirección en la que vamos a investigar. Las palabras claves, las palabras significantes del delirio de Schreber, *el asesinato de almas*, *la asunción de nervios*, *la voluptuosidad*, *la beatitud*, y mil otros términos, giran en torno al significante fundamental,

que nunca es dicho, y cuya presencia ordena, es determinante.
(Lacan, 1955-56 [1997, p. 403]).

Cuando habla, por ejemplo, de *Nervenanhang*, adjunción de nervios, precisa claramente que esa palabra le fue dicha por las almas examinadas o los rayos divinos. Dicha alma es la fibra única, cercana al fenómeno de la palabra:

¿Cuál es ese punto privilegiado si no es el alma? Con la salvedad de que se es todavía más idólatra que quienes le otorgan la más grosera realidad situándola en una fibra, en un sistema, en lo que el mismo presidente Schreber designaba como la fibra única vinculada a la personalidad (Lacan, 1955-56 [1997, p. 56]).

Seelenmord, asesinato del alma, por ejemplo, es otra de estas palabras, para él problemática, pero que él sabe que tiene un sentido particular.

Un fenómeno central del delirio de Schreber, que puede considerarse incluso inicial en la concepción que se hace de esa transformación del mundo que constituye su delirio, es lo que llama la *Seelenmord*, el asesinato del alma. [...] Es cierto que el capítulo II de las *Memorias*, que explicaba las razones de su neuropatía y desarrollaba la noción de asesinato del alma, está censurado. [...] Considera este asesinato del alma como un resorte cierto, que a pesar de su certeza conserva por sí mismo un carácter enigmático. ¿Qué podrá ser asesinar un alma? Por otra parte, saber diferenciar el alma de todo lo que tiene que ver con ella no le es dado a cualquiera, pero sí en cambio a este delirante, con un matiz de certeza que confiere a su testimonio un relieve esencial (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 111-112]).

Ahora bien, ¿de qué manera se manifiesta la creencia de Schreber en la inmortalidad del alma? Para Lacan,

Por un mecanismo de imaginación que no es excepcional, palpamos el vínculo de la noción de alma con la de perpetuidad de las impresiones. El fundamento del concepto de alma en la exigencia de conservación de las impresiones imaginarias, es allí claro. Casi diría que ahí está el fundamento, no digo la prueba, de la creencia en la inmortalidad del alma (Lacan, 1955-56 [1997, p. 99]).

Aquello que invade el cuerpo de Schreber son las almas: la mayoría de las almas, y a medida que la cosa sigue, se trata, cada vez más, de muertos con los que Schreber tiene tratos particulares. Es decir que las almas son seres humanos muertos. Las almas con las que tiene intercambios en el registro de la intrusión, son sustituidas por “Reinos divinos posteriores”. Estos Reinos aparecen en forma desdoblada, Ormuz y Ahrimán y, también están los rayos puros, que se comportan de manera muy diferente a las almas llamadas examinadas, que son rayos impuros.

Schreber nos dice la profunda perplejidad que le crean los efectos de esa pretendida pureza, que sólo puede atribuirse a una intención divina. Los elementos que parten de las almas examinadas no dejan de perturbarla, y hacen toda clase de jugadas a los rayos puros, intentando captar para su provecho la potencia de los mismos, interponiéndose entre Schreber y su acción benéfica. La táctica de la mayor parte de esas almas, animadas de muy malas intenciones, es descrita precisamente, y especialmente la del jefe de la banda, Flechsig, quien fracciona su alma para repartir sus pedazos en el hiperespacio

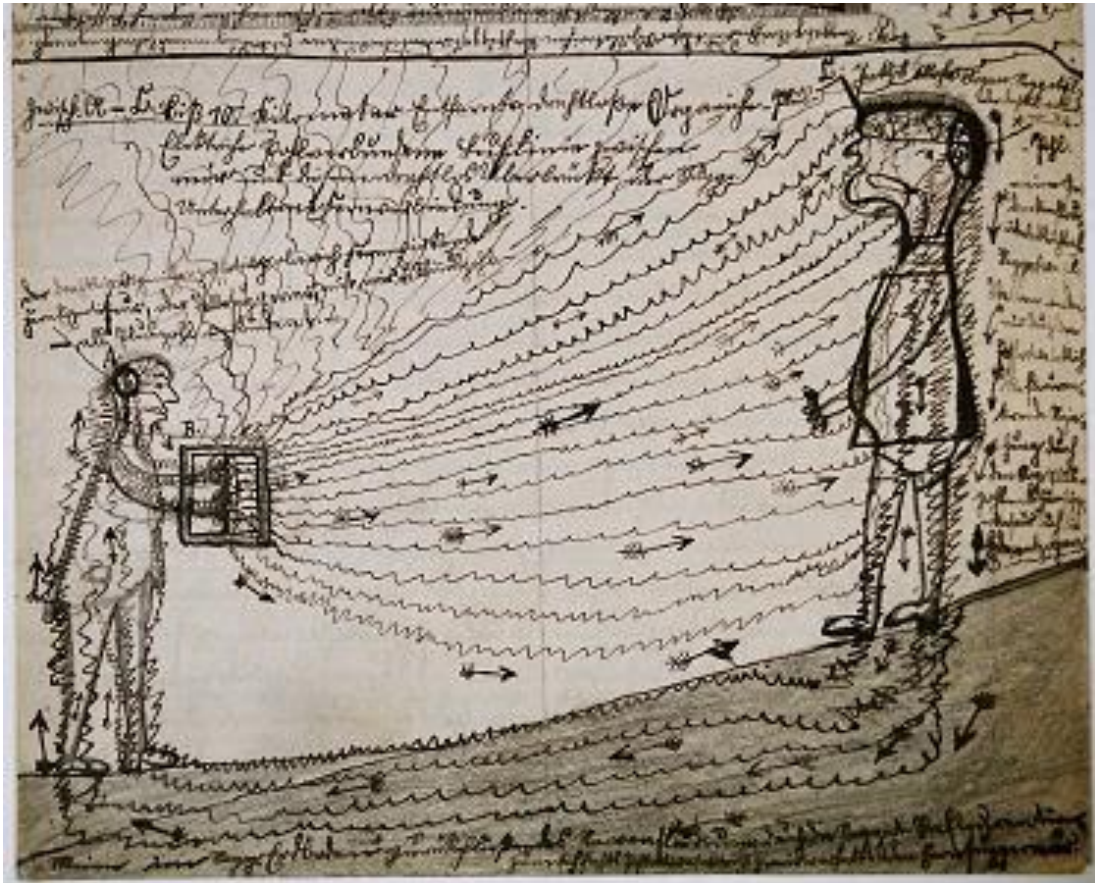
interpuesto entre Schreber y el Dios alejado (Lacan, 1955-56 [1997, p. 157]).

Schreber mismo nos indica que algo en él, en un momento dado, se vio profundamente perturbado. Se trata de cierta fisura en el orden de sus relaciones con el otro, a la que llama asesinato de alma [*Seeelenmord*].

Partamos de los datos que son las frases que Schreber dice escuchar, frases provenientes de esos seres intermediarios, diversos en su naturaleza, los vestíbulos del cielo, las almas difuntas o las almas bienaventuradas, esas sombras, esas formas ambiguas de seres desposeídos de su existencia y portadores de voz (Lacan, 1955-56 [1997, p. 310]).

Esas entidades, que son las almas, van en sentido opuesto a lo que llama el orden del universo.

7.2.5. La construcción maravillosa [*Wunderbar Erschaffung*], la lengua fundamental [*Grundsprache*] y los “trastornos del lenguaje”



El lenguaje de los nervios [*Nervenanhang*].

Para Lacan, la *Grundsprache* es el “signo de que subsiste en el seno de ese mundo imaginario la existencia del significante”. El mundo de Schreber consistirá en “la relación con ese ser que para él es el otro, es decir, Dios mismo” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 127]). Gran parte de la construcción maravillosa [*Wunderbar Erschaffung*] “está hecha con elementos en que se reconocen claramente toda suerte de equivalencias corporales” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 103]).

En esta construcción maravillosa se ha producido [...] una fisura que está ligada muy estrechamente con mi destino personal. Sus conexiones profundas me es, en verdad, imposible exponerlas en modo plenamente comprensible para el entendimiento humano. Son acontecimientos oscuros, cuyo velo sólo puedo levantar en parte sobre la base de mis experiencias vividas personales, en tanto que de lo restante sólo puedo remitirme a vislumbres y conjeturas (Schreber, 1903 [1979, p. 29] y [1972, p. 20]).

Para Lacan, el fenómeno fundamental del delirio de Schreber “se estabilizó en un campo insensato/absurdo [*Unsinnig*], de significaciones erotizadas”. Dice Schreber: “Es necesario, que yo esté ligado a la actividad de Dios mismo que me habla en su lengua fundamental” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 203]). Es más, un aspecto central del delirio de Schreber “que puede considerarse inicial en la concepción que se hace de esa transformación del mundo” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 111]) es lo que denomina el “asesinato del alma” [*Seelenmord*] que él mismo considera enigmático¹⁴² pero que justamente le surgen de manera inspirada a través del lenguaje de los nervios [*Nervenahang*].

En el lenguaje de los nervios [*Nervenahang*] las palabras se pronuncian en silencio y los nervios entran en vibraciones que corresponden al empleo de palabras en cuestión. “Se da el caso de que mis nervios son puestos en movimientos desde el exterior, sin interrupción alguna” (Schreber, 1903 [1979, p. 49] y [1972, p. 37]). Esta capacidad es propia de los rayos divinos, es decir, “[...] ese complejo de almas humanas bienaventuradas promovidas a unidades de orden superior” (Schreber, 1903 [1979, p. 29] y [1972, p. 20]). Son palabras problemáticas para él, pero que sabe que tienen un sentido particular. Las palabras que adquirieren ese peso, “las llamaremos una erotización. [...] A diferencia hay otras palabras, por ejemplo instancias o jerarquía” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 84]). Dice:

¹⁴² Schreber lo describe en el Capítulo II de las *Denkwürdigkeiten* (Schreber, 1903 [1979, pp. 29-37] y [1972, pp. 21-27]).

La expresión “instancias” [*Instanzen*] (que procede de mí), como también la de “jerarquía” [*Hierarchie*] anteriormente empleada, me parece la adecuada para dar una imagen aproximada de la organización de los reinos de Dios (Schreber, 1903 [1979, p. 34 y [1972, p. 25]).

Lacan dice enfáticamente que “antes de hacer el diagnóstico de psicosis debemos exigir la presencia de trastornos del orden del lenguaje” (Lacan, 1997, p. 133). Entonces, ¿cuáles son esos “trastornos del lenguaje” que Lacan resalta y Schreber describe en detalle en el Capítulo XV de sus *Denkwürdichkeiten*? (Schreber, 1907 [1979, pp. 167-176] y [1972, pp. 140-148]).

La continuidad de ese discurso perpetuo es vivida por Schreber, no sólo como una puesta a prueba de sus capacidades de discurso, sino como un desafío y una exigencia fuera de la cual se siente súbitamente presa de una ruptura con la única presencia en el mundo que aún existe en el momento de su delirio, la de ese Otro absoluto. Schreber anota, da su testimonio de lo que sucede cuando ese discurso, al que está suspendido dolorosamente, se detiene. Se producen fenómenos que difieren de los del discurso continuo interior, enlentecimientos, suspensiones, interrupciones a las que el sujeto se ve obligado a aportar un complemento. La retirada de Dios ambiguo y doble del que se trata, que habitualmente se expresa bajo su forma llamada interior, se acompaña para Schreber de sensaciones dolorosas, pero sobre todo de cuatro connotaciones que son del orden del lenguaje (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 201-203]).

Describe, leyendo los detalles que da Schreber, de la siguiente manera: por un lado, está lo que él llama el “milagro del alarido o aullido [*Brüllwunders*]” que le resulta imposible no dejar escapar un grito prolongado, que lo sorprende:

En mi persona, la aparición del milagro ululatorio [*Brüllwunders*] [...] son puestos en movimiento por el Dios inferior [...] a veces el aullar [*den Brüllaut*] es una repetición rápida y frecuente (Schreber, 1903 [1979, p. 169 y [1972, p. 142]).

Dice Lacan:

Si hay algo mediante lo cual la palabra llega a combinarse con una función vocal absolutamente a-significante, y que empero contiene todos los significantes posibles, es precisamente lo que nos estremece en el alarido del perro ante la luna (Lacan, 1955-56 [1997, p. 202]).

Otras veces, frente a dichos aullidos logra insultar en voz alta:

Si aparecen [...] dolores corporales intensos o estados de aullidos persistentes [*Brüllzustände*], entonces queda como único recurso insultar en voz alta [*lauten Schimpfen*] (Schreber, 1903 [1979, p. 183 y [1972, p. 154]).

Por otra parte, está el “llamado o grito de socorro” [*Das “Hülfe” rufen o Hilfe rufen*]”, que son escuchados por los nervios divinos [*Göttesnerven*] que se han separado de él. El apego a la tierra hace que Schreber “[...] no pueda estar en comunión efusiva con los rayos divinos [*Göttlichen Strahlen*] sin que en su

boca salten una o varias almas”. De hecho, “[...] ante la retirada de Dios esas entidades animadas emiten gritos de socorro” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 202]):

Los gritos de “socorro” [*Das “Hülfe’-rufen”*] de la totalidad de la masa de nervios divinos [*Gottesnerven*] que se siguen desprendiendo, que resuenan con tanta mayor claridad cuanto a mayor distancia se ha retirado Dios de mí (Schreber, 1903 [1979, p. 169] y [1972, p. 142]).

Para Lacan este fenómeno es distinto del alarido, “el pedido de ayuda tiene una significación, por elemental que sea”. En tercer lugar, “hay toda clase de ruidos del exterior [*geräusch*]”. Para Lacan allí “hay un estallido de la significación” (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 202-203]). Schreber dice que son milagros hechos expresamente para él:

Así pues, pone por obra la acción de retirarse, y a favor de ella se produce milagrosamente una “perturbación” [*“Störung”*], en el sentido descrito en el Cap. X. Éste es el “ruido” [*Geräusch*] mencionado (Schreber, 1903 [1979, p. 170 y [1972, p. 142]).

Es más, en algunas ocasiones los ruidos se asemejan a los “cuchicheo de las voces”:

El cuchicheo de las voces [*Das Gezisch der Stimmen*] puede, debido a ello, compararse en primer lugar con el ruido [*Geräusch*] que produce la arena [*Sand*] que se escurre en un reloj de arena [*Sanduhr*] (Schreber, 1903 [1979, p. 250 y [1972, p. 213]).

Por último, hay otros milagros para los que construye “toda una teoría de la creación divina”, consistente en el llamado de ciertos seres vivientes “que son en general pájaros milagrosos [*gewunderter Vögel*]” que se diferencian “de los pájaros hablantes [*spreche Vögel*]” (Lacan, 1955-56 [1997, p. 203]) que forman parte del entorno divino:

Por el hecho mismo de que en los nervios [*Nerven*] que están introducidos en estos pájaros [*Vögel*] se trata de restos [*Reste*] (nervios aislados) [*einzelne Nerven*] de almas humanas [*Menschenseelen*] que llegaron a ser bienaventuradas [*selig*] es algo totalmente indudable para mí, a causa de percepciones que desde hace años logran repetirse millares de veces por día (Schreber, 1903 [1979, p. 171 y [1972, p. 144]).

Schreber lee a Kräepelin y se dedica a dar cuenta de “una circunstancia digna de notarse” que “diferencia mi caso respecto de los demás”. Él atribuye esos ruidos indistintos a las voces interiores [*Immere Stimmen*]:

En mi caso [...] no existen jamás pausas en el hablar de las Voces. [...] por ende, desde hace ahora casi siete años –salvo cuando duermo– jamás tuve un instante en el que no haya percibido voces (Schreber, 1903 [1979, p. 248] y [1972, p. 212]).

A diferencia de éstas, las voces exteriores [*außen Stimmen*] provienen de los pájaros [*Vögel*], del sol [*Sonne*], quienes realmente hablan:

Hay que distinguir enteramente de estos ruidos, por lo menos en mi caso, las voces de los pájaros, el sol, etc. quienes realmente hablaban en mí. [*Wollen zu unterscheiden davon sind*

weinigstens bei mir di wirklich sprechen Stimmer del Vögel, der Sonne usw.] (Schreber, 1903 [1979, p. 249] y [1972, p. 212]).

En el delirio de Schreber -en gran parte teológico- tenemos a ese Dios “que habla todo el tiempo, el que no cesa de hablar para no decir nada”. La relación con ese Dios es de “diálogo”, es “erótica” pero también se caracteriza por no entender “nada de lo que es propiamente humano” (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 182-183]).

Cuando el discurso se presenta con un carácter dominante de *Unsinn* (sin-sentido) Schreber se siente padeciendo ese discurso. Dice: ¡Todo sinsentido se anula! [*Aller Unsinn hebt sich auf!*] (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 76-77]). Ante la monotonía de la “cháchara de las voces” de los pájaros parlantes Schreber encuentra una manera de “desorientarlos” utilizando palabras cuya consonancia [*Gleichklang*] es cercana a las palabras que ellos emplean:

La consonancia no necesita ser total; como el sentido de las palabras no es captado por los pájaros, basta con que perciban sonidos que suenan de manera semejante, les importa poco que se diga:

“Santiago” oder “Cartago”	“	Santiago”	o
“Cártago”			
“Chinesenthum” oder “Jesum Christum”		“calidad de ser	
chino”			
		o “Jesucristo”	
“Abendroth” oder “Athemnoth”		“crepúsculo” o	
		“Disnea”	
“Ariman” oder “Acherman”		“agriculor”	o
“apellido			
		Acherman”	
“Briefbeschwerer” oder		pisapapeles” o	
“Herr Prüfer schwört”		“El señor Prüfer lo	
		firma bajo	
		juramento”	

u.s.w. u.s.w.

etc. etc.

(Schreber, 1903 [1979, p. 173 y [1972, p. 145]).

¿Cómo lee Lacan esta equivalencia fonemática? Lo importante es la correspondencia término a término de elementos de discriminación muy cercanos:

[...] uno entiende que la palabra latina *Christum* en realidad sólo está allí tomada en la media en que en alemán *tum* tiene una sonoridad particular, es por eso que la palabra latina puede venir ahí de alguna manera como un equivalente de *Chinesentum* (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 330-331]).

Como indica Viltard:

Aunque hable cualquier lengua, ¿Schreber sólo habla alemán? La sonoridad *tum* que se pronuncia igual en latín y en alemán permitiría la contigüidad entre ambas lenguas o como sugiere Lacan para Schreber todo vale únicamente en alemán. ¿Qué introduce Lacan al decir que la homofonía sólo funciona porque *tum* tiene en alemán una sonoridad particular? Se trata de la posibilidad de pasaje entre una lengua y la otra por la sonoridad particular del *tum* en alemán (Viltard, 1993, p. 94).

Lo opuesto a las voces exteriores lo constituyen las voces interiores [*innere Stimmen*] producidas por la vibración de sus nervios que a veces se vuelven insoportables:

[...] cuanto más se ha incrementado en mi cuerpo la voluptuosidad del alma [...] a consecuencia de la afluencia ininterrumpida y permanente de nervios divinos, tanto mayor ha sido la necesidad de hacer que las Voces hablaran más lentamente cada vez, con el fin de franquear mediante las escasas frases, siempre reiteradas [...] (Schreber, 1903 [1979, p. 250] y [1972, p. 213]).

Cuando se producen “frases interrumpidas” Schreber se esfuerza “involuntariamente por buscar lo que falta para formar un pensamiento completo”, dentro de sus nervios se producen “locuciones adverbiales”¹⁴³ y dice: “dejaba a cargo de mis nervios el completarlas [*gewissermaßen meiner Nerven zur Ergänzung überlassen wir, hinzufügen*]” (Schreber, 1903 [1979, p. 178] y [1972, p. 150]):

¿No tiene usted vergüenza? *scilicet* (es decir) de su señora esposa; [*Schämen Sie sich denn nicht scil. vor ihrer Frau Gemahlin*];

¿Por qué no lo dice usted *scilicet* en voz alta? [*Warum sagen Sie's nicht" scil. laut?*];

¿Usted habla aún? *scilicet* lenguas extranjeras? [*Sprechen Sie noch" scil. fremde Sprachen?*] (Schreber, 1903 [1979, p. 250] y [1972, p. 213]).

Con el curso de los años se agudizó la compulsión a pensar dado que la elocución de las Voces “se cumple cada vez con un tempo cada vez más lento”. A los rayos “le falta material de lenguaje” para atravesar la distancia que separa “de mi cuerpo a los astros de los cuales están suspendidos”:

¹⁴³ Schreber utiliza un adverbio en latín *Scilicet*. Palabra que está formada por *scire* (saber, también es cortar, discernir) y *licet* (permitir), lo cual se puede traducir por “es permitido saber”, “se permite saber”, “puede saberlo”. También es utilizada como adverbio: “es decir”, “a saber”, “evidentemente”.

Del grado de retardación difícilmente pueda hacerse una idea quien no haya experimentado personalmente, como experimenté yo y aun hoy sigo experimentado, los mencionados fenómenos. Un “*aber freilich*” (pero ciertamente) pronunciado “*a-a-a-ab-e-e-e-fr-ei-ei-ei-li-i-i-i-ch*”, y un “*Warum sch... Sie den nicht*” (¿Por qué no c[aga] usted?) “*Wa-a-a-a-r-r-u-m-sch-ei-ei-ei-ss-e-e-e-n Sie d-e-e-e-e-n-i-i-i-i-i-cht?*” requieren cada vez acaso entre 30 y 60 segundos para ser emitidos completamente (Schreber, 1903 [1979, p. 182] y [1972, p. 153]).

Para Schreber las voces interiores, que le hablan incesantemente y que son intrínsecas al orden cósmico le proponen tratos que no puede suspender,

[...] según la cual en ciertas circunstancias se ha de llegar a la “emasculación” [“*Entmannung*”] (transformación en una mujer) [“*Verwandlung in ein Weib*”] de un hombre (“visionario”) [“*Der Geisterseher*”] que ha entrado con los nervios divinos [“*göttlichen Nerven*”] (Rayos) [“*Strahlen*”] en un trato imposible de suspender (Schreber, 1903 [1979, p. 47 y [1972, p. 36]).

También entiende que esa época fue, “puedo decirlo con certeza, la época más terrible de mi vida [*ist, wie ich wohl sagen darf, die gausigste Zeit meines Lebens gewesen*]”, no obstante también fue “la más santificada de mi vida [*Und doch war diese Zeti auch die heilige meines Lebens*]”. En dicho momento “mi alma [...] fue colmada de las ideas más sublimes acerca de Dios y el orden cósmico” (Schreber, 1903 [1979, p. 63] y [1972, p. 48]).

Finalizando el *Seminario La psicosis* (antepenúltima y penúltima sesiones, 16 de junio de 1956 y 20 de junio de 1956) Lacan, luego de haber insistido en varias sesiones en la “autonomía del significante”, en “los significantes primordiales”, la “falta esencial de un significante en la psicosis” realiza una serie

de preguntas y hará uso de la metáfora de la “carretera principal” y el significante “ser padre”. Nos interesa hacer hincapié en estas sesiones ya que allí aparece una manera de leer la relación entre la espiritualidad schreberiana y el lenguaje. En la sesión del 13 de junio de 1956 dice:

¿Qué sucede cuando el significante que está en juego, el centro organizador, el punto de convergencia que constituye es evocado, pero falta? ¿Cuál fue en el caso del presidente Schreber la significación que fue abordada así? ¿Qué significante fue llamado entonces, cuya falta produjo una tal conmoción en un hombre que hasta ese momento se había acomodado perfectamente al aparato del lenguaje en tanto que establecía la relación corriente con sus semejantes? ¿La ausencia de qué significante puede explicar que el machaqueo de la palabra se vuelva para él el modo de relación electivo a otro, que la alteridad se vea reducida al registro único de la alteridad absoluta, quebrando, disipando la alteridad de todos los seres de su ambiente? [...] Las palabras claves, las palabras significantes del delirio de Schreber, el asesinato de almas, la asunción de los nervios, la voluptuosidad, la beatitud, y mil otros términos, giran en torno al significante fundamental. Él mismo lo dice. A título indicativo [...] en toda la obra de Schreber, su padre está citado tan sólo una vez. Está citado a propósito de su obra más conocida, si no la más importante, que se llama Manual de gimnasia de alcoba. [...] La única vez que nombra a su padre es en el momento que va a fijarse en ese librito si lo que dicen las voces sobre la actitud típica que debe ser la del hombre y la mujer mientras hacen el amor es cierto (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 402-404]).

La “carretera principal” se constituye en un ejemplo de la función del significante en tanto que polariza, aferra, agrupa en un haz las significaciones, el significante crea el campo de las significaciones. Lacan se pregunta: “¿Qué sucede cuando no tenemos la carretera principal y nos vemos obligados a ir de

un punto a otro, a sumar senderos entre sí, modos más o menos divididos de agrupamientos de significación?”, “¿Cuál es el significante que está en suspenso en la crisis inaugural de Schreber?” Crisis que ya fue señalada por el propio Lacan como espiritual. Y responde, en la sesión del 20 de junio de 1956:

El significante procreación en su forma más problemática, aquella que el propio Freud evoca a propósito de los obsesivos, que no es la forma de ser madre, sino la de ser padre. [...] El significante “ser padre” hace de carretera principal hacia las relaciones sexuales con una mujer. [...] Según todas las apariencias el presidente Schreber carece de ese ste fundamental que se llama ser padre. [...] Por eso tuvo que imaginarse a sí mismo mujer, y efectuar a través del embarazo la segunda parte del camino necesaria para que, sumándose una a otra, la función ser padre quede realizada. [...] Cuando el significante no funciona, eso se pone a hablar a orillas de la carretera principal. Los significantes se ponen a hablar, a cantar solos. El murmullo continuo de esas frases, de esos comentarios, no es más que la infinitud de los caminitos (Lacan, 1955-56 [1997, pp. 416-419]).

Aquí está claro que una manera de entender la espiritualidad en Lacan está en relación al padre, tal como hemos visto en el capítulo 4.

7.3. En el tiempo de los nudos: ¿Qué relación cuerpo-lenguaje y alma-amor?

Daniel Paul Schreber había ligado la existencia de Dios a la erótica, y para hacerlo debió separar la erótica de la heterosexualidad reproductiva, aunque basándola en una subterránea referencia a la relación sexual que verdaderamente no deja de escribirse. De modo que plantearía, como en negativo, una pregunta: ¿cómo sería una erótica efectivamente desprovista de la existencia de Dios y de la relación sexual? (Allouch, 2014, p. 163).

Como vimos Schreber describió las distintas actividades corporales a las que recurría para hacer vibrar en voz alta las escansiones que lo apaciguaban y lo protegían de la catástrofe significativa, que consistía en un fluir musical de la palabra idéntico a la música de la arena deslizándose de una burbuja a otra en el reloj de cristal. La actividad homofónica ante los pájaros parlantes se volvió imposible, el salto del límite del sinsentido [*Unsinn*] que permite la homofonía no existiría y entonces “Todo *Unsinn* sería abolido”, toda actividad metafórica es imposible. Es necesaria su actividad fonatoria para la unión entre el cuerpo vivo y el lenguaje encarnado.

Como indica Viltard (1993) dos décadas después del *Seminario La psicosis* Lacan (1955-56 [1997]) dará cuenta de la escritura del ritmo y la melodía que se escribe con una red de escansiones en el cuerpo desde un lugar distinto al del significante. Se trata de una escritura topológica de nudos, escritura que accede a una matematización sin recurrir a palabras y letras.

En este punto nos basaremos, por un lado, en dos trabajos de Lacan: “El discurso de Roma” (1953 [1985]) y una de las “Conferencia de Milán” (1973 [1978]) desde el momento en que consideramos que de esos textos se desprende claramente la relación sujeto-lenguaje. Es más, entre dichos discursos hay una distancia de veinte años de producción teórica que están

marcados por lo que denominaremos, *un acontecimiento* (el SIR) en la enseñanza de Lacan. Por otro lado, haremos uso de otro trabajo de Lacan: “Las charlas en Sainte-Anne” sobre *El saber del psicoanalista* (1971-72) para señalar *otro acontecimiento* en la enseñanza de Lacan: *lalangue*. Esto nos permitirá hacer hincapié en uno de los “registros del lenguaje” (la voz) en relación con el alma y el amor.

7.3.1. Cuerpo-lenguaje: de *un* acontecimiento (SIR) a *otro* acontecimiento (*lalangue*)

Cuando Freud aún no había escrito *La escisión del yo ...*, desde 1936, Jacques Lacan ya proponía una nueva teorización de la conciencia del cuerpo humano. Apoyándose en las observaciones de la etiología, Lacan propone una concepción inédita de la presencia del cuerpo humano. Gracias a una identificación especular con su imagen propia, el humano anticipa una unidad que aún no posee. Esta propuesta de Lacan supone de entrada un cuerpo no poseído en su totalidad y expuesto a una disolución imaginaria. El cuerpo humano, desmenuzado de manera cada vez más minuciosa por la biología, la fisiología y la neurología, toma conciencia de su fragilidad en cuanto al lenguaje. El cuerpo compuesto por el psicoanálisis es un cuerpo sometido “infectado” por el significante, es lo primero que Freud detectó en las histéricas y constituye la base de los desarrollos teóricos de Lacan. En efecto, tanto Freud como Lacan no dudan en subrayar la incertidumbre que es la marca de la conciencia de cuerpo propio (Léthier, 2005, p. 150).

Mi lengua es una víbora que contiene el veneno y la teriaca todo junto (Cyrano de Bergerac).

¿Cuál es *mi lengua*?: lengua órgano (Chomsky); lengua “esencial”, “norma de todas las manifestaciones del lenguaje”, “social”, “totalidad en sí y un principio de clasificación”, “la que hace la unidad del lenguaje”, “sistema de signos” (Saussure); “lengua víbora”, “lengua teriaca”, “lengua veneno” (Cyrano de Bergerac); “lengua primitiva”, “origen de la lengua” (Foucault); “lengua melopea, tañido, verso, “enjambre”¹⁴⁴, “Uno encarnado en *la lengua*, fonema, palabra, frase” (Lacan).

Esa, *mi lengua*, ¿es *la lengua*, lengua materna o tal vez lengua paterna?; ¿habría una lengua de la relación dual, lengua de la melopea¹⁴⁵, de las primeras vocalizaciones? y; ¿a ese registro se le opondría otra lengua capaz de operar de corte para que advenga un sujeto?; es decir: ¿de instaurar una instancia tercera que permita el acceso a lo simbólico?

La primera pregunta que surge es: ¿de qué lengua (lenguaje, palabra) está hablando Lacan en el “Discurso de Roma” (1953 [1985]) y en la “Conferencia de Milán” (1973 [1978])? El transcurso, el viraje de ambas intervenciones estuvo marcado por lo que denominó “la lingüística”. Evidentemente, extrajo diferentes términos, de diferentes lingüísticas (lenguaje, palabra, símbolo -Lacan, 1953 [1985]-; lengua materna, objeto lingüístico, competencia, referencia, significante, significado, significación, connotar, denotar, designar, acto de palabra, escritura, y de manera indirecta, ambigüedad, vaguedad -Lacan, 1973 [1978]-) que fue modificando hasta el punto de que tal vez podríamos decir que produjo “*su lingüística*”. Esas modificaciones están marcadas por *un acontecimiento* de su enseñanza: SIR y por *otro acontecimiento: la langue*.

El 8 de julio de 1953 Lacan formuló por primera vez el ternario I.S.R. (“El simbólico, el imaginario y el real” fue su conferencia en la *Sociedad francesa de psicoanálisis*). Apenas dos meses después, en el *Congreso de Roma*, celebrado en el *Instituto de Psicología de la Universidad de Roma*, el 26 y 27 de setiembre

¹⁴⁴ En el Seminario *Encore*, Lacan hace valer el juego homofónico entre *essaim* –enjambre- y el sonido francés de S1 (Lacan, 1972-73 [1998]).

¹⁴⁵ Melopea (melopeya) canto monótono, canturía. Melopeya: del latín *melopoeia*, y este del griego *melopoía*, arte de producir melodías; entonación rítmica con que puede recitarse algo en verso o en prosa (R.A.E., 1993, p. 956).

de 1953, Lacan dio su discurso que fuera publicado con el título de “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en 1966 en la conocida compilación de los *Escritos* 1. Dice Allouch en *Freud, y después Lacan*:

[...] siete años más tarde (se refiere a “El estadio del espejo...”, 1946, texto al que lo califica de profético), tuvo lugar aquel evento en el que, por lo que yo sé, nadie ha reparado todavía, a saber, el hecho de que la formulación primera del paradigma I.S.R., el 8 de julio de 1953, se produjo el mismo día (o cuanto más al día siguiente) en que Lacan recibió la carta del secretario de la IPA, que tomaba acta oficialmente de su dimisión de la *Société parisienne de psychanalyse* (S.P.P.) y por lo tanto de la IPA. La carta de Eissler fue enviada el 6 de julio; ¡S.I.R. fue proferido el 8! (Allouch, 1993, p. 32).

Sin embargo en el “Discurso de Roma” no aparece mencionado explícitamente el S.I.R, introducido dos meses antes. Después del *acontecimiento* de 1953 y durante veinte años, la teriaca lacaniana real simbólico e imaginario habrá sido

[...] eso a partir de lo cual Lacan barría la quasi-totalidad del dominio de aplicación del campo freudiano. [...] Fue Lacan quien llamó “teriaca” a su ternario, presentándolo como un medicamento compuesto por múltiples cuerpos (Allouch, 1993, p. 103).

Posteriormente, la unión entre los tres del nudo borromeo y las tres dimensiones R.S.I. tendrá lugar en la primera sesión del seminario *Les non-dupes errent*, el 13 de setiembre de 1973.

La secuencia simbólica que estableció esa unión es fácil de reconstruir, siendo su punto de bisagra, precisamente, la noción de dimensión. Dos cuerdas que se cruzan, subraya ahora Lacan, se deslizan ahora la una sobre la otra y no podrían, por lo tanto, determinar un punto, tal como la perspectiva recibida, la de las coordenadas cartesianas, lo pretende. Para que haya cercamiento, por lo tanto determinación efectiva de un punto, es necesario primero un tres y esto es lo que nos brinda el nudo borromeo. Los tres redondeles de hilo aparecen, pues, como un cifrado pertinente a las tres (nuevas dimensiones) (Allouch, 1993, p. 115).

Roma, 1953

Pero aprendemos que el psicoanálisis consiste en pulsar sobre los múltiples pentagramas de la partitura que la palabra constituye en los registros del lenguaje: de donde proviene la sobredeterminación que no tiene sentido sino es en ese orden (Lacan, 1953 [1985, p. 289]).

Primero y antes que nada: ¿a qué “registros del lenguaje” se refiere? A partir de los años cincuenta el lenguaje comienza a ocupar una posición central en la obra de Lacan que conservará a lo largo de su producción. En este tiempo el lenguaje está dominado por referencias a la antropología (y más específicamente a la etnología de Mauss y Lévi-Strauss). El lenguaje es visto como estructurante de las leyes del intercambio, como un pacto simbólico. En el Discurso de Roma establece la oposición entre “palabra” y “lenguaje”. Dice:

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino

orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra (Lacan, 1953 [1985, p. 236]).

En Roma Lacan denuncia el modo en que el psicoanálisis de ese momento ha desatendido el papel de la palabra. Es decir: “la tentación que se presenta al analista de abandonar el fundamento de la palabra” (Lacan, 1953 [1985, p. 233]). Traza la distinción entre palabra plena y palabra vacía¹⁴⁶: la primera articula la dimensión simbólica del lenguaje, mientras que la segunda articula su dimensión imaginaria. La dimensión imaginaria es la del significado, la significación y la palabra vacía:

Hemos abordado la función de la palabra en el análisis por el sesgo más ingrato, el de la palabra vacía, en que el sujeto parece hablar en vano de alguien que, aunque se le pareciese hasta la confusión, nunca se unirá a él en la asunción de su deseo (Lacan, 1953 [1985, p. 244]).

Por su parte, la dimensión simbólica del lenguaje es la del significante y de la palabra verdadera (plena) puesto que está más cerca de la verdad enigmática del deseo del sujeto: “La palabra plena, en efecto, es definida por su identidad con aquello sobre lo que se habla” (Lacan, 1953 [1985, p. 275]).
Agrega:

[...] nunca es posible expresar en la palabra toda la verdad del propio deseo, debido a su fundamental incompatibilidad entre el deseo y la palabra (Lacan, 1953 [1985, p. 275]).

¹⁴⁶ Se basa en la distinción de Heidegger entre *Rede* (discurso) y *Gerede* (habladuría) para elaborar su propia distinción entre “palabra plena” (*parole pleine*) y “palabra vacía” (*parole vide*).

Así, quedan delimitados el simbólico y el imaginario en relación con el lenguaje y la palabra; pero, ¿qué hay del real? Es el simbólico el que introduce un “corte en lo real” en el proceso de significación:

Para que el objeto simbólico liberado de su uso se convierta en palabra liberada del hic et nunc, la diferencia no es de calidad, sonora de su materia, sino de su ser evanescente donde el símbolo encuentra su permanencia del concepto. Por la palabra que es ya presencia hecha de ausencia, la ausencia misma viene a nombrarse en un momento original cuya recreación perpetua captó Freud en el juego del niño. [...] Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la cosa misma [...]. Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas. [...] El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre (Lacan, 1953 [1985, p. 265]).

¿Adelanta esta cita, o contiene en germen el avance sobre el real que posteriormente veremos en 1973? Al principio lo real aparece simplemente opuesto al reino de las imágenes, más allá de las apariencias. No obstante, el hecho de que incluso en ese temprano momento Lacan diferencie lo real y “lo verdadero” incluyendo la idea Hegeliana de que “todo lo real es racional” indica que lo real es ya víctima de una cierta ambigüedad (Lacan, 1953 [1985, p. 298]). Tal vez se pueda apretar en una cita aquello que más tarde será desarrollado por Lacan:

La palabra en efecto es un don de lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto (Lacan, 1953 [1985, p. 289]).

Milán, 1973

[...] quien juega entre lo jugado y lo gozado, entre los cuerpos, es algo que viene a sustituirse, a proveer el paralelo, el equivalente, de la práctica de lo que se llama en el mismo ser [...] en el ser parlante, el goce sexual (Lacan, 1973 [1978, p. 9]).

Desde 1955 hasta la década del 70 el lenguaje ocupa el centro del escenario y Lacan desarrolla su tesis “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1964 [1997, p. 25]). Es en este período que lleva a primer plano los nombres de Ferdinand de Saussure y de Roman Jakobson. Retoma la teoría de Saussure en cuanto a que el lenguaje es un sistema compuesto por elementos diferenciales y a continuación procede a criticar la concepción saussureana y a establecer que la unidad básica no es el signo sino el significante. Ahora bien, ¿qué relaciones se establecen en la *Conferencia en Milán* de 1973 entre el lenguaje, la pulsión y el goce?; es más: ¿de qué manera quedan articulados al cuerpo? Dice Lacan:

[...] lo que Freud descubrió es que en el menor acto de palabra está implicado un goce. [...] en la palabra más corriente [...] el goce está presente (Lacan, 1973 [1978, p. 8]).

Esta vez será Marx y su plusvalía quien le aportará un clivaje a su teoría:

Toda la cuestión está ahí, justamente, en lo que se designa como valor de uso [...] esa sería la cuestión capital, a saber,

algo de lo que no se usa como un medio, sino de lo cual se goza
(Lacan, 1973 [1978, p. 8]).

Y agrega:

Cada uno sabe que el otro franqueamiento que Freud aportó-
[...] es lo que se llama las pulsiones parciales [...] Es una
deriva: *Trieb*. [...] Esto quiere decir al menos esto: que para un
cierto número de goces –el de comer, de cagar, de ver, o de
charlar [...]– eso está derivado, desviado, está tomado como
sustituto, para decir el término, a otro goce, que es justamente
el goce sexual [...] hay que agregar, que hay otra que ocurre en
las fronteras de eso por lo cual el goce es algo que concierne al
cuerpo y sus confines. Eso se llama: el dolor (Lacan, 1973
[1978, p. 9]).

El goce se instituye en una doble referencia al lenguaje y al cuerpo. El ser
hablante está separado del goce del cuerpo por el hecho mismo de hablar, pero
al hacerlo goza del sentido, de tal modo que una parte de ese goce pasa a las
palabras. El sujeto está apresado entre el Otro del goce –el Cuerpo- y el Otro del
lenguaje, goce del “*parlêtre*” (Lacan, 1973-74, sesión del 20 de noviembre de
1973). Es más,

La referencia es calificada de referencia a la relación sexual.
[...] El significante, eso tiene efectos, eso se llama el significado.
Para eso aparentemente sirve: para significar. Pero no es eso
justamente: el significado es del orden de lo que llamamos, en
la palabra, la dimensión de gozar. Y para que eso sirva para
algo, es necesario que haya en alguna parte algo a lo que se
refiera. Es por lo que el lenguaje, como se dice, no solamente

connota, sino denota, para designar algo [...] algo real (Lacan, 1973, [1978, p. 9]).

El goce se escinde entre goce fálico y goce del Otro u Otro goce, lo cual cobrará sentido en la “mátesis de la relación sexual”. El *objeto petit a* separa ese goce del cuerpo del goce fálico (Lacan, 1973 [1993]). Participa a la vez del cuerpo y de fuera del cuerpo. Desde principios de la década del 70 el enunciado “no hay relación sexual” especifica que “no hay escritura posible de la relación sexual”:

Que nada a nivel de un ser que es sujeto –es decir consecuencia de su habitación en el lenguaje- que nada pueda asegurarse por lo escrito, por un escrito tal que defina y distinga la relación: ahí está lo que propongo como consecuencia, línea en la que somos conducidos por la experiencia misma. No hay relación inscribible que pueda formularse (Lacan, 1973 [1978, p. 11]).

Lo que sí es seguro es cierta relación que tiene el goce con el lenguaje. De lo que es el goce, todo en el ser hablante está desviado:

Desviado en el sentido de que todas esas variedades de goces, que se centran seguro sobre el goce sexual, es justamente en tanto que el goce sexual está de alguna manera desprendido de la relación: y es bien lo que muestra la experiencia analítica (Lacan, 1973 [1978, p. 11]).

El goce, en la medida en que es sexual, es fálico, lo que significa que no se relaciona con el Otro como tal (Lacan, 1972-73 [1998]). De hecho,

El ser hablante se distingue por esto: hay algo que es lo que más se escabulle, esa relación que habría en alguna parte, existiendo, fundamental, y que sería designable, definiría la relación sexual. [...] ¿qué es lo que el análisis nos muestra? Es que justamente, si hay relación, es de este orden de ambiguo que puede producir.... digamos, todos los errores. [...] Esta suerte de ambigüedad ... que se definen groseramente los dos partenaires – esa ambigüedad no permite escribir en ella la relación de una manera que satisfaga lo implicado por el término proposición, el término relación (Lacan, 1973 [1978, p. 8]).

Sin embargo, también admite que hay un “goce suplementario” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 58]) que está “más allá del falo” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 58]), un goce del Otro:

Algo más, un cierto número advertencias sobre lo que hay en el goce –porque no es el goce la relación sexual- es otra cosa... Hay una cosa, con todo, de la que no se está aún advertido, es sobre el goce de la mujer, con todo lo que él mismo comporta de estruendo, muy precisamente en su relación con el conjunto del discurso social (Lacan, 1973 [1978, p. 13]).

En adelante el pasaje hacia las matemáticas es acompañado por la tendencia a subrayar la poesía y la ambigüedad del lenguaje. Acuña el término *lalangue* en oposición a lenguaje:

Lalengua designa los aspectos del lenguaje que jugando con la ambigüedad y la homofonía genera una especie de goce. *Lalengua* es como el sustrato caótico primario de la polisemia con el que está construido el lenguaje. En realidad se trata del

Uno encarnado en *lalengua*, indeciso entre fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo (Lacan, 1972-73 [1998, p. 126]).

7.3.2. Cuerpo-sonido

¡Oh, matemáticos aclaren el error! El espíritu no tiene voz, porque donde hay voz hay cuerpo (Leonardo Da Vinci).¹⁴⁷

La voz es tomada, en nuestro campo conceptual, como objeto. Y en tanto objeto pulsional, es “silenciosa” como todo objeto alrededor del cual la pulsión hace su bucle. Para que pueda alcanzar el estatuto de pulsional le hacen falta ciertas condiciones previas (Fontaine, 1995, p. 9-10).

¿Cuáles son esas condiciones que hacen que la voz alcance un estatuto pulsional? En el *Seminario La angustia* (1962-1963 [2006]) Lacan sitúa el objeto de la pulsión oral y precisa dónde está el corte:

¿Qué es lo que funciona en la succión? Aparentemente, los labios. Encontramos aquí de nuevo el funcionamiento que se nos reveló como esencial en la estructura de la erogeneidad, la función de un borde. Que el labio nos presente la imagen misma del borde, que sea ella misma la encarnación, por así decir, de un corte, es como para hacernos percibir que pisamos un terreno seguro. No olvidemos que en un plano muy distinto, el de la articulación significativa, los fonemas más fundamentales, los más ligados al corte, los elementos consonánticos del

¹⁴⁷ Citado en: Agamben, 2007, p. 7.

fonema, en lo que se refiere a su stock más basal, se modulan esencialmente a nivel de los labios. [...] Mamá y papá son articulaciones labiales, aunque se pueda poner en duda que su repartición sea específica, general, si no universal. [...] Detrás del labio queda todavía lo que Homero llama el recinto de los dientes y la mordedura (Lacan, 1962-63 [2006, p. 251-252]).

Se pregunta, más delante, de qué objeto se trata: “De lo que se trata ahora para nosotros es de saber dónde se inserta este objeto en tanto que separado, a qué dominio podemos enlazarlo [...] ¿De qué objeto se trata? De lo que se llama la voz” (Lacan, 1962-63 [2006, p. 251-252]). Situará la manifestación de ese primer afecto que es la angustia y la función del grito en el recién nacido:

Pero no quiero abandonar el primer nivel, el llamado oral, sin indicar claramente que allí la angustia ya aparece, antes de toda articulación en cuanto tal de la demanda del Otro. Singularmente, esta manifestación de la angustia coincide con la emergencia misma en el mundo de aquel que será el sujeto. Esta manifestación es el grito. Ahora bien, la función del grito ya la situé hace tiempo como relación, sino terminal, con lo que debemos considerar que constituye el corazón mismo de ese Otro, en la medida en que éste alcanza para nosotros en un momento la forma de nuestro prójimo. Les ruego que por un instante que se fijen en las paradojas que conjuga aquí el punto de partida de este primer afecto de cesión que es el de la angustia, con lo que será, al final, algo así como su punto de llegada. La diferencia es que con el grito que se le escapa al recién nacido, él nada puede hacer al respecto. Ahí ha cedido algo, y ya nada lo vincula a ello (Lacan, 1962-63 [2006, p. 251-353]).

La angustia es presentada como anterior a la articulación de la demanda, punto de partida y de llegada: manifestación a través del grito. Dos años más tarde en el Seminario *Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-65) retoma el grito y el estatuto de la voz como objeto, pero esta vez para hablarnos del silencio. Para ello se apoyará en el conocido grabado de Munch “El grito” para señalar esa otra “articulación fundamental”:

La reproducción de Munch es algo, una figura que me ha parecido propicia para articularles un punto mayor, fundamental, sobre el cual son posibles muchos deslizamientos, muchos abusos y que se llama: el silencio. [...] Este ser, aquí en la pintura... este ser se tapa las orejas, abre grande la boca: él gritó. ¿Qué es ese grito? [...] El grito parece provocar el silencio. [...] Esta imagen en donde la voz se distingue de toda cosa modulante, pues es el grito lo que la hace hasta de todas las formas, las más reducidas del lenguaje, es la simplicidad, la traducción del aparato puesto en causa. Aquí la laringe (*larynx*) no es más que siringa (*syrinx*). La implosión, la explosión, el corte, la falta (Lacan, 1964-65, p. 15).

“El grito” le permite dar cuenta del estatuto de la voz como objeto. Hay un elemento de la pintura que es central: el grito no se oye. El grito es mudo dado que la angustia es demasiado fuerte para encontrar una salida en la vocalización. Esa mudez es indicada por la ausencia de orejas en el rostro. Dirá más adelante:

[...] lo que dice aquél que está padeciendo (*en souffrance*) para ser esta verdad, aquél debe saber que su grito no es más que grito mudo, grito en el vacío, -grito que ya en un tiempo he ilustrado con el célebre grabado de Munch- [...] (Lacan, 1968-69, sesión del 13 de diciembre de 1968, p. 22).

El “paisaje calmo” y la “no emisión” serán los que le otorguen el mayor valor. Es precisamente por el cual ese grito, no tiene necesidad de ser emitido para ser un grito. “He demostrado en este gravado magnífico que se llama ‘El grito’ de Munch, que nada conviene a su valor de expresión el hecho de que él se sitúa en ese paisaje calmo [...] es esencial que no sale nada más que el silencio absoluto” (Lacan, 1968-69, sesión del 12 de marzo de 1969, p. 25). Es más, parafraseando a Lacan -en su Seminario de 1964 sobre *Los fundamentos del psicoanálisis*- es posible decir que el grito “se atrancó en la garganta”:

Justamente a se presenta, en el campo de espejismo de la función narcisista del deseo, como el objeto intragable, si se me permite la expresión, que queda atorado en la garganta del significante. En este punto de falta tiene que reconocerse el sujeto (Lacan, 1964 [1997, p. 278]).

Indica que el *objeto a* “queda atorado en la garganta del significante”. Es decir, lo que hace de la voz un objeto pulsional es justamente el hecho de que “se oye porque no se oye”. Ese grito mudo, silencioso, de horror que se hace presente por la ausencia nos indica que tal vez la palabra es la posibilidad de “escupir eso atorado en la garganta”. Pero además, la voz adquiere otros modos: la *resonancia*¹⁴⁸ de la voz puede concitar otro modo de horror en un sujeto, la intrusión de la voz en los “llamados psicóticos”. La voz introduce una fisura, funciona como un cuerpo extraño, como un parásito. Es precisamente de esa intrusión, antipatía, parásito, ruido,... -que puede resultar el lenguaje en el cuerpo- que Foucault (1995) en sus “Siete proposiciones sobre el séptimo ángel” nos habla respecto de Wolfson, Roussel y Brisset. Fontaine (1995) lee a

¹⁴⁸ Resonar: hacer sonido por repercusión. Resonancia: prolongación del sonido que se va disminuyendo por grados. Sonido producido por repercusión de otro. Cada uno de los sonidos elementales que acompañan al principal en una nota musical y comunican timbre particular a cada voz o instrumento (R.A.E., 1993, p. 1264).

Foucault¹⁴⁹ para interrogar ¿cómo se encarna el lenguaje?; ¿cómo comprender esa “antipatía” del lenguaje en el cuerpo?:

Para decirlo directamente, en las formas de la psicosis, no se trata de la voz, sino de alguna otra cosa que Foucault llamará con términos como los de “ruido” o “gesto sonoro”, e incluso “grito”. Con respecto a esto [...] cada palabra no existe más que al hacer cuerpo con una escena dentro de la cual surge como grito’ o más aún: lo que hace a la esencia de la palabra, su forma y su sentido, su cuerpo y su alma, es por todas partes ese mismo ruido, siempre ese mismo ruido (Fonaine, 1995, p. 10).

¿Qué hace la diferencia entre sonido y significante? Se hace necesario introducir algo que no es necesariamente del orden del sonido sino que conlleva un trazo de inscripción del significante en el cuerpo. Ahora bien, ¿cómo captar la relación del sonido con el cuerpo?

Eso se escucha¹⁵⁰ precisamente por no escucharse: En el seminario anterior el 29 de noviembre de 1961 Lacan habla de su perra Justine, respecto de lo que “especifica al lenguaje como tal”. Por más que Lacan los buscara en su perra, no encontraría lo que llama “efectos de lengua”. No hay allí nada, dice, que produzca un chasquido, por ejemplo: hay fluctuación, temblor, soplo, hay toda suerte de cosas que se le aproximan pero no hay oclusión (Fontaine, 1995, p. 26).

¹⁴⁹ “La Ciencia de Dios y, en buena parte, *La Gramática lógica* se muestran como una investigación sobre el *origen de las lenguas*. Investigación tradicional durante siglos, pero que, desde el siglo XIX, ha sido desviada poco a poco hacia el lado del delirio. Supongamos una fecha simbólica para esa exclusión: el día en que las asociaciones científicas rechazaron los informes consagrados a la *lengua primitiva*. Pero dentro de esa larga dinastía, cierto día exiliada, Brisset ocupa un sitio singular y encarna a los perturbadores. Torbellino súbito, entre tantos delirios dulces” (Foucault, 1986 [1995, p. 35]).

¹⁵⁰ Se refiere a que la *p* (oclusiva sorda) se escucha por no escucharse.

Lacan plantea -en el *Seminario La identificación*- que “es allí, en esa ‘implantación del significante’ en el cuerpo que se representa el advenimiento de un sujeto en el real” (Fontaine, 1995, p.26). A diferencia del animal (perro que ladra) en el humano (“el ser humillado, el ser humus, el ser humano”- como lo nombra Lacan-) produce un sonido (ladrido) diferente de otro (oposición o valor en Saussure) en tanto significante. Para que el sonido adquiriera valor significativo debe diferenciarse de otro, articularse, es decir, en la medida en que algo se diferencia.

En la *Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma* del año 1975 vuelve el ladrido para dar cuenta de cómo se encarna el lenguaje:

El significante es algo que está encarnado en el lenguaje. Resulta que hay una especie que supo ladrar de manera tal que un sonido, en tanto significante, sea diferente de otro. [...] Ese chancro que es el lenguaje implica desde el inicio una especie de sensibilidad (Lacan, 1975 [1993, p. 129]).

Por lo tanto, se trata de tomar el signo por relación al sonido, en lo que hace que “se incline enseguida hacia el sujeto y hacia el significante” (Lacan 1975 [1993, p. 135]). Ahora bien, ¿qué más requiere ese sonido para encarnarse en el lenguaje? Como señala Fontaine:

De alguna manera, el tono sería lo que en el sonido afecta al cuerpo, y debería colocarse, por ese hecho, como uno de los aspectos de lo que hace que “el signo se incline siempre enseguida hacia el significante (Fontaine, 1995, p. 31).

La prosodia, el ritmo, el fraseo, la modulación melódica propia de la lengua, aparecen esta vez con un estatuto fundamental. Ese “tono” que en la

teoría de la música permite explicar o dar cuenta de los “sonidos”. Dicho término (tono) del griego “tonos”¹⁵¹ (del griego *tonos*, “tensión”) reaparece en nuestra lengua con diferentes acepciones¹⁵²:

1. cualidad de los sonidos, dependiente de su frecuencia, que permite ordenarlos de graves a agudos.
2. inflexión de la voz y modo particular de decir una cosa, según la intención o el estado de ánimo del que habla.
3. energía, vigor, fuerza.
4. fisiología: aptitud y energía que el organismo animal, o alguna de sus partes, tiene para ejercer la función que le corresponde.
5. música:
 - a. modo- cierta disposición de los sonidos de la escala.
 - b. cada una de las escalas que para las composiciones musicales se forman, partiendo de una nota fundamental, que le da el nombre.
 - c. intervalo o distancia entre una nota y su inmediata, excepto del mi al fa y del si al do (semi-tono).

Entonces, ¿en qué modo, tono, clave... se inscribe el significante en el cuerpo? “Si 2algo renguea2 en la acumulación del tono, entonces es el cuerpo el que es afectado de manera tal que el sonido queda estrictamente, para éste, afectado de dolor (Fontaine, 1995, p. 31). De hecho, entre el cuerpo y el sonido puede no haber anudamiento. Es más, algo en el cuerpo se congela: “Una de las formas de congelamiento puede deducirse en que entre la pareja cuerpo/sonido no hay anudamiento como por ej. una experiencia mística o un delirio de redención (Fontaine, 1995, p. 30). Ahora bien, ¿de qué manera se articula al saber? El saber aparece en relación al inconsciente: “el inconsciente es ese saber articulado al significante” y la ignorancia es ese “no-saber ligado al cuerpo”. De hecho,

¹⁵¹ Más adelante haremos referencia al lugar del “*tonos*” para los estoicos.

¹⁵² Al respecto: hemos hecho alusión a algunos de los múltiples significados que señala la R.A.E, 1993, p. 1413.

En el Seminario *Le sinthome* Lacan (1976) en la sesión del 11 de mayo de 1976 distingue lo que llama el inconsciente de Freud y otra cosa que nombra con el término alemán *Unbekannt*. La distinción recae sobre el inconsciente de Freud en tanto que es un saber articulado al significante, o sea un saber hablado “como tal”. En ese saber del inconsciente “hablado como tal”, ya que está articulado con el significante, Lacan introduce una forma de no-saber que está ligada al cuerpo. *Unbekannt* es un término extraído de la filosofía que se traduce aproximadamente por ‘ignorancia’ o ‘incógnita’. Impone sin embargo una cuestión absolutamente inédita con respecto al inconsciente freudiano, que es la forma de ignorancia, de un no-saber ligado al cuerpo. Una forma de ignorancia dentro de la cual nosotros estamos en cuanto a lo que sucede en el cuerpo (Fontaine, 1995, p. 33).

Antes de pronunciar palabras el niño balbucea en su lengua, comienza a habitar el lenguaje por el acento (la melodía del lenguaje, la prosodia es antes que el significante: ritmo y sonido musical). ¿De qué modo esta escritura del ritmo y la melodía, que se escribe con una red de escansiones, entra en el cuerpo? Lacan da cuenta de la inscripción trazo a trazo, que se hace por laleo, ese canto que dice la-la y que pasa por el cuerpo a cuerpo de los gestos comenzando por el primero, la acunación.

Este golpe del significante en el cuerpo es cultivado por el artista (bailarín, músico) es cultivado por el artista. La emoción estética es relativa a esta escritura del cuerpo que prescinde de palabras, pero que apunta directamente a la base fundamental de nuestra inscripción en el lenguaje. Es esta escritura la que nos permite utilizar las palabras; instilación trazo a trazo, en el cuerpo a cuerpo, del ritmo y del acento de la lengua materna. Esta escritura del cuerpo, escritura de escansión, se hace

evidente en el pasaje de una lengua a la otra y se puede constatar que la división hecha por el acento permite descifrar lo que cifra la escritura. Será más adelante que para Lacan esta escritura “viene de un lugar distinto al del significante”, escritura topológica de nudos, escritura que accede a una matematización sin recurrir a palabras y letras (Viltard, 1993, p. 103).

Lacan comienza su seminario *Le sinthome* (Lacan, 1975-76 [2006, pp. 11-12]) con la cuestión de lo que se *élangue*¹⁵³ entre las lenguas. Hay diferencias con el *Seminario La psicosis*, ya no se trata de hacer del neologismo la marca de la lengua fundamental. De hecho en el Seminario *L'Insu...* (1976-77) plantea que

[...] el neologismo aparece cuando se escribe, pero es por eso que no quiere decir así, automáticamente, que tal cosa sea real [...] es un hecho que *l'élangue* [...] se alargan cuando se traducen una a otra, aunque el único saber sigue siendo el saber de las lenguas (Lacan, 1976-77, s/p.)

Con ese neologismo se nombra el lugar del saber de las lenguas. En “Apertura de la sección clínica” de 1977 (Lacan, 1977 [1981, p. 38]) hay una continuidad entre las lenguas, hay elasticidad en la lengua, la lengua es un *chewing gum*, y esa continuidad puede ser practicada sin que por ello se desencadene la persecución significante de ese punto de continuidad paranoica entre las lenguas

¹⁵³ *L'élangues*: homófono de *les langues* (las lenguas), condensa *langues* (lenguas) y *élan* (impulso, ímpetu). Nota 1 del traductor (Lacan, 1975-76 [2006]).

7.3.3. Sainte-Anne 1971-72 – Entre Platón y los Estoicos

“*Lalengua*”, como la escribo ahora –no tengo pizarrón... bueno, escriban *lalengua* en una palabra; es así como la escribiré de ahora en más. ¡Miren qué cultivados son! ¡*Entonces no se oye nada!* ¿*Es la acústica?* ¿Querían hacer la corrección? No es una *d*, es una *g* (Lacan, 1971-1972, 4 de noviembre de 1971, p. 55).

¿*Lalangu*e, es otro acontecimiento en Lacan?; ¿ese que -casi veinte años después del SIR.- produce con un lapsus (*lalangu*e, *lalande*) en su enseñanza en Sainte-Anne? Acontecimiento de enseñanza. Un lapsus que “no se oye”, pero que es “escrito en el aire”: dos oclusivas *d*, *g*, esta vez sonoras¹⁵⁴. Nos dice que su palabra es una palabra de enseñanza y que se propone enseñar lo elemental:

Aclaro enseguida que esta palabra es una palabra de enseñanza. [...] Como aquí hablo en Ste. Anne y quizás a través de lo que dije la última vez se puede ver lo que significa para mí haber elegido tomar las cosas, digamos, al nivel de lo que se puede llamar lo elemental (Lacan, 1971-72, 2 de diciembre de 1971, p. 66).

¿Qué es lo elemental que transmite su palabra? Lo expresará, justamente, recordando su Discurso en Roma:

Les haré notar igualmente que todo lo que acabamos de abordar y que desemboca en la palabra campo –es la palabra que empleé cuando dije “Función y campo de la palabra y del

¹⁵⁴ Está jugando con las oclusivas sordas y sonoras *t/d*; *k/g*

lenguaje en psicoanálisis”, el campo está constituido por lo que llamé el otro día con un lapsus: “*lalangue*”. [...] Los campos de los que se trata están constituidos por Real. [...] No es porque lo abordemos al *matema* por las vías de lo Simbólico, que no se trate de lo Real. La verdad en cuestión en psicoanálisis, es lo que por medio del lenguaje, entiendo por la función del psicoanálisis, es lo que por medio del lenguaje, entiendo por la función de la palabra, toca, pero en un abordaje que de ningún modo es de conocimiento sino, diría, de algo como de inducción, en el sentido que tiene este término en la constitución de un campo, de inducción de algo que es totalmente real, aun cuando no podamos hablar de eso como significante. Quiero decir que no tiene otra existencia que la de significante (Lacan, 1971-72, 2 de diciembre de 1971, p. 22).

¿Renombra allí su “Discurso” como “Función y campo del significante y de la *lalangue* en psicoanálisis”? Para Lacan el lenguaje interviene “siempre” bajo la forma de la *lalangue* (lalación) (Lacan, 1953 [1985, p. 125]). Se servirá de la Caverna de Platón para hablar del origen del lenguaje.

Hasta hay alguien llamado Platón que hizo pivotear alrededor de eso toda su idea del mundo, viene al caso decirlo, es él quien inventó la caverna. Hizo de ella una cámara oscura. [...] Es curioso, es ahí donde tendríamos quizás un cabo, una pequeña huella. Es manifiestamente una teoría que nos hace ver de cerca lo que se refiere al objeto a. Supongan que la caverna de Platón sean estas paredes donde se hace oír mi voz [...] y, reflexionen: supongan que Platón haya sido estructuralista, se habría dado cuenta de lo que concierne a la caverna, verdaderamente, a saber, que sin duda es ahí donde nació el lenguaje. [...] porque en el parloteo, en el farfuleo, todo se produce- pero para elegir debió darse cuenta de que las k resuenan mejor desde el fondo, el fondo de la caverna, de la

última pared, y que la b y p brotan mejor en la entrada, es ahí donde escuchó su resonancia (Lacan, 1971-72, 6 de enero de 1972, 57).

Escuchó su resonancia en el cuerpo-muro¹⁵⁵, en ese aparato bucafonador que es una caverna (un agujero). También será en “ese lugar” (Sainte-Anne) donde Lacan cambiará su “posición enunciativa”:

“Hablo sin ninguna esperanza de hacerme escuchar”, “hablo a los muros”, no son quejas de Lacan debido a un auditorio torpe sino la afirmación reiterada del ajuste –estoico- de su discurso sobre su objeto. Hay pues un momento en el que Lacan [...] cambia de posición enunciativa, habla a los muros (Viltard, 1995, p. 56).

Es más, “Lacan hablará a los muros, y los muros van a resonar con su voz.” (Viltard, 1995, p. 57). Sabemos de la importancia para Lacan de esos “muros” de la Capilla de Sainte-Anne:

Es una experiencia que tuve, que me marcó hace mucho tiempo, justamente a nivel de la sala de guardia. Porque hace mucho que frecuento estos muros [...] En esa época, después de todo, esta ignorancia, no olviden que hablo de ignorancia, acabo de decir que es una pasión, no es para mí una minusvalía, tampoco es un déficit. Es otra cosa: la ignorancia está ligada al saber. [...] un cierto cardenal llamaba ‘ignorancia docta’ al saber más elevado. Era Nicolás de Cusa, para recordarlo de paso. De modo que la correlación de la ignorancia y el saber es algo de lo que debemos partir esencialmente y ver

¹⁵⁵ Esa resonancia no deja de evocarnos a *Eco*, aquella ninfa de los bosques que -en la versión de las *Metamorfosis* de Ovidio- enamorada de *Narciso*, al morir desaparece y se convierte en una voz que repite las últimas sílabas de las palabras que se pronuncian.

que después de todo, si la ignorancia, como tal, a partir de un cierto momento, en una cierta zona, lleva al saber a su nivel más bajo, no es culpa de la ignorancia, es más bien lo contrario. [...] pero en fin, para puntuar algo que es de esta experiencia que me interesa mucho volver a abordar, después de estos 45 años de frecuentar estos muros... (Lacan, 1971-72, 4 de noviembre de 1971, p. 5).

“Experiencia de la ignorancia”, de esa ignorancia ligada al saber, ignorancia que lleva al saber al nivel más bajo. Es allí, en esas “paredes”, “muros”, “caverna” donde resuenan sus palabras en esos cuerpos-muros:

Lacan subrayó que su enseñanza era “exterior” a la Escuela. Brunschwig habla del sitio donde la voz del estoicismo —y no de un estoico fundador— se hace escuchar. [...] El arte dialéctico está íntegramente en ese retraso al asentimiento que, considerando todas las singularidades de la voz humana, la trata no como el elemento sensorial a interpretar sino como un intermediario librando algo a partir de lo cual se efectúa la catalepsia (la comprensión). [...] Lacan se inscribe en esta referencia cuando habla de la enseñanza que sostiene en Sainte-Anne [...] no se dirige a los alumnos, a los discípulos, la transmisión no es en absoluta directa. Habla a los muros, al muro de los cuerpos. Siendo del registro de lo expresable, incorporeal, su discurso se refleja en la superficie de los cuerpos-causas, sobre el muro de los efectos de sentido. Sólo retorna la voz, no emisión sonora fonatoria sino objeto a (Viltard, 1995, p. 83).

Ahora bien, ¿qué relación se establece entre la enseñanza y el amor?

Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*. El *amuro* es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De ahí le viene el aún en-cuerpo¹⁵⁶. [...] Hay huellas en el *amuro*¹⁵⁷ (Lacan, 1972-73 [1998, p. 12]).

Establecerá entonces la relación entre el amor y la enseñanza: “El amor, el amor, que eso comunique, que fluya, que irrumpa” (Lacan, 1971-72, 6 de enero de 1972). Se trata del amor de “sus alumnos”:

[...] entre la gente que me escucha de tanto en tanto y a la que se llama por eso -¡Dios sabe por qué!- mis alumnos, no podemos decir que se privan de reflejarse. El muro siempre puede permitir *murarse*¹⁵⁸ (Lacan, 1971-72, 6 de enero de 1972, p. 15).

¹⁵⁶ Juego homofónico entre *encore* y *en-corps*.

¹⁵⁷ Juego de palabras entre *l'amour* y *l'(a)mur*.

¹⁵⁸ *Muroir*: juego de palabras entre *mur* y *miroir*.

CAPÍTULO 8. - La espiritualidad en la muerte (duelo)



Salvador Dalí "In voluptas mors" trabajo hecho en 1951 con la ayuda del fotógrafo Philippe Halsman.



Diseño del arte de Salvador Dalí y Luis Buñuel en la película *Un perro andaluz* (1928) cabeza de muerta hawkmoth (mariposa calavera)

8.1. Breve presentación sobre la muerte y el duelo

Sin lugar a dudas una de las temáticas preferidas por el psicoanálisis refiere a la muerte y la relación del sujeto con ésta. Por supuesto que el duelo ocupa una zona privilegiada para abordar dicha temática.

El psicoanálisis inaugural, es decir Freud, le dedicó a la muerte y al duelo varios trabajos. Nos interesa resaltar dos de ellos que son muy cercanos en el tiempo: “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915 [1991]) y “Duelo y melancolía” (Freud, 1917 [1991]). El primero, ha sido considerado un documento o testimonio histórico sobre la actitud del hombre ante la muerte en el siglo de las dos grandes guerras. En el segundo, presenta su teoría sobre el duelo, y agreguemos que trató, particularmente, el duelo ante la pérdida de un ser querido. Como ya hemos indicado, en Freud el duelo es “un trabajo” que está ubicado como una actividad intrapsíquica y que consiste en no permitir el acceso a un nuevo objeto, pero que se trata de un objeto sustitutivo. Así como en su libro “Tótem y Tabú” (Freud, 1912-13 [1991]) hay una dedicación al lugar que ocupan los rituales para el sujeto y la comunidad, es decir, la necesidad del rito funerario, en su ensayo sobre el duelo, llama la atención la ausencia del otro y de los rituales.

Ahora bien, a partir de 1920, la muerte de un ser querido y único para alguien cobra visos diferentes en la obra de Freud. Recordemos que se trata de la época en que escribe “Más allá del principio del placer” (Freud, 1920 [1991]) y que es el tiempo en que tres muertes marcan su vida: la de su amigo Anton von Freund, la de su hija Sophie y la de su nieto Heinerle. En particular, a partir de la muerte de su nieto, Freud dejará escrito, algo que si bien no problematiza en su teoría, permitirá que posteriormente lo haga Lacan. Dice Freud que dicha muerte “había matado algo en él” y que “hacía las veces de todos mis hijos y de todos mis nietos”. Así, dejará plasmado el “paradigma del duelo del hijo” y eso que el duelo mata en él.

Por su parte, en Lacan, la temática de la muerte está diseminada por sus escritos y seminarios. Respecto del duelo, si bien no le dedicó un seminario ni escribió explícitamente un texto no deja de haber una conceptualización lacaniana sobre el duelo. Entonces, será Lacan quien se detenga en trabajar

sobre la experiencia intolerable que resulta la muerte de alguien que es para uno esencial y ubica su pérdida como un agujero en lo real. Es decir que no son suficientes todas las imágenes convocadas para llenar ese agujero y es dicho rasgo el que acerca al doliente a la experiencia psicótica. A diferencia de Freud, le otorga un lugar de soporte al grupo y a la comunidad en la realización del duelo al hacer intervenir lo simbólico para enfrentarse con esa falta. Particularmente, en su interpretación de *Hamlet*, en su seminario sobre el deseo (Lacan, 1958-59) desplegará su versión del duelo. Allí dirá que “innovará” en relación a la “función del duelo” respecto de Freud y del psicoanálisis en general. Ese trabajo lo hará con su ternario S.I.R. con y la relación de objeto (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959). Hamlet representó para Lacan el caso paradigmático del duelo.

Allouch (2004, p. 14) ya señaló y elaboró la gran diferencia que implica que el duelo sea un “trabajo” con respecto a la “subjetivación de una pérdida.”

Hay un duelo efectuado cuando quien está de duelo, lejos de recibir algo del muerto, lejos de extraer alguna cosa del muerto, suplementa la pérdida sufrida con otra pérdida, la de uno de sus tesoros (Allouch, 1997 [2006, p. 14]).

Desde los inicios, con su tesis, Lacan (1932 [2000]) se esbozaba una relación entre la locura y el duelo en Marguerite Anzieu aunque no lo elaboró explícitamente. Al respecto dice Allouch

[...] esa locura había sido un duelo de punta a punta, la intempestiva declaración según la cual ella no había realizado su duelo se me presentó en toda su obscenidad. [...] ¡Justamente, ella realizaba ese duelo en la locura”. (Allouch, 1997 [2006, p. 18])

Sin lugar a dudas, luego de Lacan, ha sido Jean Allouch quien retomó el tema del duelo en psicoanálisis para realizar una revisión en profundidad y proponer su propia versión. Su estudio deriva en el libro *La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, libro excepcional en esta temática ya que ubica fuertemente el duelo y su relación a la clínica:

[...] una simple consulta de los casos más clásicos de la literatura analítica hacía que se ensanchara en gran medida la fisura abierta entre dos posturas contradictorias: la clínica es la ausencia del duelo, la clínica es el duelo. Esta segunda afirmación es mucho menos intempestiva que la que consiste en introducir algo en el otro para luego proclamar que eso no está allí. Una justa prudencia nos incita pues a entender la histeria de Anna O. como si fuera el duelo por su padre, al igual que la obsesión del hombre de las ratas, o la locura de Ofelia, o la impostura de Louis Althousser, duelo por un tío homónimo, o también el delirio de Pauline Lair Lamotte, que surge en el mismo momento en que ella supo que su director de conciencia se moría, como para demostrarnos que su enfermedad equivalía al duelo por aquel a quien ella había elegido para guiarla. Esta identificación del duelo con la clínica analítica imponía que se reconsiderara la versión psicoanalítica del duelo tan radicalmente como fuera posible (Allouch, 1997 [2006, pp. 18-19]).

Una pregunta central respecto de la temática del duelo en Lacan consiste en si propuso una teoría al respecto. Si bien no lo hace explícitamente, al introducir el paradigma SIR en el campo freudiano es posible revisar “el conjunto de los problemas planteados”. Es más,

Lacan habría vuelto a estudiar los problemas ya definidos, en casi treinta años de seminarios; habría recapitulado casi todo

de otra manera, todo excepto... el duelo y la melancolía. Pero, ¿debemos terminar denominando a ese excepcional tratamiento (o no-tratamiento) reservado al duelo y a la melancolía una “falta”, una “ausencia”? (Allouch, 1997 [2006, p. 196]).

Allouch entiende que, más bien, dicha excepción es un problema, y propone tres soluciones que se le pueden dar a dicho problema:

Una primera solución ya ha sido propuesta; la refutamos como una apariencia de solución, una mascarada. Consiste en pretender que en Lacan hay una teoría de la melancolía. [...] Otra solución consistiría en poner de relieve que si Lacan no construyó una teoría del duelo, de la melancolía, de la manía o de la psicosis maníaco-depresiva (¿y qué término elegir entonces cuando hay ausencia de teoría?), es porque consideraba semejante empresa como no pertinente. [...] Tercera solución: Lacan nos habría brindado los medios para poner de manifiesto la incidencia del paradigma R. S. I. en la teoría del duelo y de la melancolía (si es que todavía sigue siendo preciso asociarlos) (Allouch, 1997 [2006, pp. 196-197]).

Nos adherimos a la tercera solución, es observable que Lacan aportó indicaciones importantes sobre el duelo, fundamentalmente, en su lectura sobre *Hamlet*, trabajándolo con su SIR. En dicho estudio, Lacan dice claramente que va a innovar, con relación a Freud y a la versión psicoanalítica del duelo, en lo que llama “la función del duelo”. Además, pretenderá desentrañar la relación de *objeto* a partir de una nueva versión del duelo:

¿Qué relación hay entre lo que hemos aportado bajo la forma de \$ <>a, referido a la constitución del objeto en el deseo y el duelo? (Lacan 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Y, agrega que será necesario esclarecer cuál es la “función del duelo”:

Si nos adelantamos en ese camino veremos aparecer, y únicamente en función de los aparatos simbólicos que usamos en esa exploración, consecuencias de la función del duelo que considero nuevas y eminentemente sugestivas para ustedes, quiero decir destinadas a abrirles apreciaciones eficaces y fecundas a las que no podían acceder por otra vía (Lacan 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

En las primeras sesiones del seminario dedicadas a *Hamlet*, Lacan entra en diálogo con la propuesta de Freud y los freudianos sobre el duelo.

Tratándose del duelo, no era posible pasar por alto a Karl Abraham y a la escuela kleiniana, y mucho menos hacerlos intervenir sólo a título de ejemplos de lo que no hay que hacer. En especial Abraham, con “su amor parcial de objeto”, intervendrá de manera decisiva en la versión lacaniana del duelo (Allouch, 1997 [2006, p. 201]).

Además, explorará “Duelo y melancolía” (Freud, 1917 [1991]) leyendo dicho trabajo con *Hamlet*. Es más, ahondará en su pregunta sobre la “función del duelo” estudiando un caso. Al respecto dice Allouch:

[...] Lacan pondrá de manifiesto su inédita versión del duelo, por otra parte sin pregonarla demasiado. Esta difiere de la de Freud, no caben dudas: en Freud el duelo a fin de cuentas es una operación exacta, en Lacan no. Más precisamente la secuencia freudiana

[pérdida del objeto + trabajo del duelo]

tendría como objetivo e incluso como resultado un retorno al *statu quo* ante (lo que vendría a sancionar el restablecimiento de la anterior relación con el objeto sustituido), lo cual convalida nuestra noción de una operación exacta, mientras que en Lacan hay una disparidad básica entre la situación anterior y la posterior al duelo. De manera que el problema de “la función del duelo” se nos mostrará como el de esa disparidad:

FREUD: pérdida del objeto + trabajo del duelo igual a 0

LACAN: pérdida del objeto + [¿? de] duelo distinto de 0

(Allouch, 1997 [2006, pp. 204-205]).

Podemos agregar que para Lacan el duelo produce un cambio en la posición subjetiva, hay un trastorno en la relación de objeto, se produce una nueva “figura” de la relación de objeto. Otro elemento de gran importancia a resaltar consiste en el lugar que ocupa lo persecutorio en el duelo. Esta observación de Lacan en el duelo está presente desde su tesis en el caso Aimée, donde trabaja fuertemente la paranoia. Para Allouch la persecución regula la relación con la muerte.

Desde allí, entendemos lo que puede denominarse el falso punto de partida de Freud en cuanto a la función del duelo. Freud intentaba abordar la melancolía a partir del duelo cuando era posible abordar el duelo a partir de la persecución.

FREUDduelo.....melancolía

LACANparanoia.....duelo.....melancolía

La paranoia le brinda un suelo a la “condición previa” que Lacan introduce debajo de “Duelo y melancolía”. [...]

Al marcar así la disparidad entre los abordajes freudianos y lacanianos del duelo se despeja el lugar donde se produjeron la interpretación lacaniana de *Hamlet* y la versión del duelo que ésta implica (Allouch, 1997 [2006, pp. 207-208]).

Ahora bien, no pretendemos agregar algo novedoso a lo ya realizado por Lacan y por Allouch sobre el duelo sino más bien que este tema sirva para nuestros fines, los cuales tienen que ver con el lugar de la espiritualidad, en este caso, en la muerte (duelo). Partimos de la coincidencia con Allouch en que hay una “versión del duelo en Lacan” y su revelación de la importancia del “sacrificio del duelo” (es más, “un gratuito sacrificio de duelo”). Quien está de duelo se relaciona con el muerto y con la muerte, pero ¿de qué manera? Allouch lo indica muy explícitamente:

Quien está de duelo se relaciona con un muerto que se va, llevándose con él *un trozo de sí*. Y quien está de duelo corre detrás, los brazos tendidos hacia delante, para tratar de atraparlos a ambos, al muerto y al trozo de sí mismo, sin ignorar en absoluto que no tiene ninguna posibilidad de lograrlo. De modo que el grito del duelo es: “¡Al ladrón!” [...] Un grito así nos incita a contar al menos tres, sin duda cuatro personajes: el ladrón, lo robado, el auxilio (a quien el grito se dirige) y la muerte. La situación cómica de ese grito también puede expresarse en otros términos, tomados del *Banquete* de Platón: con su muerte, el muerto aparece como *eromenós*, detentor del *agalma* (el pequeño trozo de sí de inestimable valor); quien está de duelo se halla pues, brutal, salvaje y públicamente ubicado en posición de *erastés*, de deseante (Allouch, 1997 [2006, pp. 30-31]).

A continuación nos dedicaremos a desplegar, en forma sintética, la versión del duelo en Lacan, leyendo con él su interpretación sobre *Hamlet*. Ahora

bien, nos interesa este estudio porque la cuestión de la muerte y el duelo están de manera privilegiada en dicha obra. Nuestra intención es leer si hay allí una manera de concebir la espiritualidad en relación con la muerte y el duelo que sea planteada por Lacan aunque sea al sesgo.

8.2. De la muerte y el Duelo en *Hamlet*



"Horatio with Hamlet in the gravedigger scene", Eugène Delacroix, 1843. Acto V, escena I.

8.2.1. Presentación del tema en Lacan y sus lecturas sobre *Hamlet*

En el *Seminario El deseo y su interpretación*, Lacan (1958-59) se dedicará a realizar su interpretación de *Hamlet*, la famosa pieza teatral de Shakespeare. Seminario que, como su nombre lo indica, estará centrado en el tema del deseo. Es decir que lo primero a señalar es que con *Hamlet*, Lacan mostrará su teoría del deseo. Ahora bien, como en cualquier otro seminario, habrá un tema guía a la vez que desplegará varios más. Es allí que abordará un asunto que es central

para nuestros fines, la muerte y el duelo, dando lugar a una versión sobre el duelo inédita para el psicoanálisis. Además, de manera no explícita y más bien al sesgo aparecen planteos sobre la espiritualidad.

Le dedicó 7 sesiones a su lectura de *Hamlet*, éstas van desde la sesión No. 13 del 4 de marzo de 1959 a la sesión No. 19 del 24 de abril de 1959. Dichas sesiones presentan una concentración temática enorme, se requiere realizar una dilución de esa concentración para desmenuzar la gran complejidad con la cual Lacan aborda a *Hamlet*.

En este punto, a modo de esquema, sintetizaremos las lecturas que Lacan realizó sobre *Hamlet* que le permitieron discutir el tema y aquello que consideramos son las principales expresiones sobre el personaje que realiza Lacan, a la vez que dejaremos plasmado cuáles resultan de nuestro interés para elaborar en los puntos siguientes.

8.2.1.1. Lecturas sobre *Hamlet*

De manera explícita, en el *Seminario El deseo y su interpretación*, Lacan (1958-59) muestra claramente que realizó las siguientes lecturas sobre la obra *Hamlet* abordadas por autores del psicoanálisis, de la filosofía y la literatura:

- En la sesión del 4 de marzo señala que desde la primera edición de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900 [1991]) “el tema de Hamlet ha sido promovido por Freud a un rango equivalente al del tema edípico que aparecía entonces, por primera vez, en la *Traumdeutung*”. Además resalta la comparación que hace Freud entre la tragedia griega con *Edipo* de Sófocles y la tragedia moderna con *Hamlet* de Shakespeare (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959).
- Encuentra que Ernest Jones, en su artículo “The death of Hamlet’s father”¹⁵⁹, privilegia que el drama de Hamlet tiene sentido porque el crimen del padre es escondido para el mundo de la escena y es él quien viene a develar quién es su asesino:

¹⁵⁹ Publicado en el libro *Hamlet y Edipo* (Jones, 1949 [1967]).

Y es eso lo que, en el artículo de Jones a él accesible, “The death of Hamlet’s father”, es puesto de relieve, la diferencia esencial que Shakespeare ha introducido en relación a la saga primitiva, donde la masacre de aquél que, en la saga, lleva un nombre diferente, pero que es el rey, tiene lugar frente a todos en nombre de un pretexto, de un pretexto que mira, en efecto, sus relaciones con su esposa. Ese rey, también, masacrado por su hermano. Pero todo el mundo lo sabe. Allí, en Hamlet, la cosa es ocultada pero - éste es el punto - el padre se la hace conocer, y es él quien viene a decirnos: “There needs no ghost, my lord, to tell us this” Freud lo cita en diversas ocasiones, porque eso se convierte en proverbio: “No hace falta fantasma, mi buen señor”. No hace falta un fantasma para decirnos eso. Y si, en efecto, se trata del tema edípico, sabemos eso hace rato (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959).

En la sesión siguiente, del 11 de marzo de 1959, retoma a Jones, pero con el artículo aparecido en 1910 en el *Journal of American Psychology*, “The Oedipus complex: an explanation of Hamlet mystery”¹⁶⁰.

En 1910 Jones aborda el problema magistralmente indicado por Freud, como les he demostrado la última vez, en esa media página sobre la cual se puede decir que, en fin de cuentas, ya está todo, puesto que aún los puntos de horizonte están marcados, a saber, las relaciones de Shakespeare con el sentido del problema que se plantea para él: la significación del objeto femenino. Creo que acá es algo central. Freud lo puntúa al recordar a “Timón de Atenas” (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

¹⁶⁰ “El complejo de Edipo en tanto explicación del misterio de Hamlet”. También publicado en el libro *Hamlet y Edipo* (Jones, 1949 [1967]).

- El trabajo de Ella Sharper es nombrado en la sesión del 4 de marzo de 1959 y desplegado en la sesión del 11 de marzo a propósito del artículo de Jones.

Ella hizo, de toda la obra de Shakespeare, una especie de vasta oscilación ciclotímica, mostrando allí las obras ascendentes, es decir, que se podrían creer optimistas, las obras donde la agresión va hacia afuera; y aquellas donde la agresión vuelve hacia el héroe o el poeta, aquéllas de la fase descendente. He aquí cómo podríamos clasificar las obras de Shakespeare, así como fecharlas.

No creo que esto sea algo enteramente valorable, y vamos a detenernos, por el momento, en el punto donde estamos, es decir, en principio, en Hamlet, para probar - yo daría, quizás, algunas indicaciones sobre lo que sigue o precede, sobre la *Deuxieme Nuit y Troylus and Cressida*, porque creo que es casi imposible no tenerlo en cuenta. Esto aclara mucho los problemas que vamos a introducir sobre el único texto de *Hamlet*. Con este gran estilo de documentación que caracteriza sus escritos —hay en Jones una solidez, una cierta amplitud de estilo en la documentación que distingue altamente sus contribuciones—, Jones hace una especie de resumen de lo que llama, a justo título, el misterio de Hamlet (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

- Resalta que, según Goethe, Hamlet “representaría al hombre en el cual la actividad es dominada por un desarrollo excesivo del pensamiento, en el cual la fuerza de acción está paralizada” (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959). Hamlet era un Werther que se detenía ante una tarea demasiado grave. Rasgo que resultará *princep* para la interpretación de Lacan sobre la procrastinación de Hamlet y su deseo.
- Georges Brandes y Nietzsche aparecen para situar las diferencias entre las tragedias griega y moderna (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959).

Además, Nietzsche decía que el problema con Hamlet no es que piense demasiado –como se ha dicho tantas veces- y que eso le haga demorarse en la inacción. El problema de Hamlet, es que Hamlet piensa demasiado bien. Por eso para Nietzsche la figura de Hamlet corresponde al del hombre dionisiaco que se inhibe de la acción, de la creación de repertorios, no por ser un soñador incapaz de decidirse sino por haber ganado el conocimiento, la lucidez de quien sabe que “su acción no podrá cambiar nada en la naturaleza eterna de las cosas” (Nietzsche, 1872 [1963, p. 63]).

-Une y separa las lecturas de Goethe y Coleridge. Dice que, si bien las posiciones no son idénticas tienen, sin embargo, “un parentesco que consiste en poner el acento sobre la forma espiritual del personaje de Hamlet”. ¿Qué quiere decir con “forma espiritual del personaje de Hamlet”? Esta cuestión no es desarrollada por Lacan pero sí podemos suponer que señala ese rasgo ya que para Lacan una de las formas de espiritualidad está en relación al padre. Nos detendremos más adelante en esta consideración. Además, agrega:

A grosso modo, digamos que, para Goethe, la acción es paralizada por el pensamiento. Como se sabe, esto tiene larga descendencia. Uno recuerda, y no en vano seguramente, que Hamlet había vivido un tiempo en Witenberg. Este término reenviando a lo intelectual y sus problemas, a una frecuencia un poco abusiva de Witenberg, representada no sin razón como uno de los centros de cierto estilo de formación de la juventud estudiantil alemana, es una cosa que ha tenido gran resonancia. Hamlet es, en suma, el hombre que ve todos los elementos, todas las complejidades, los motivos de juego de la vida, y que está suspendido, paralizado, sin su acción, por este conocimiento. Es un problema, hablando propiamente, goetheano, y que no ha sido sin retener profundamente, sobre todo, si ustedes agregan allí el encanto y la seducción del estilo de Goethe y de su persona.

En cuanto a Coleridge, en un largo pasaje que no tengo tiempo de leerles, abunda en el mismo sentido, con un carácter mucho menos sociológico, mucho más psicológico. Hay algo, a mi

entender, que domina, acá, en todo el pasaje de Coleridge sobre esta cuestión, y que me plazco en retener.

“Es necesario que les confiese que siento en mí algún gusto por la misma cosa”. Es lo que designa en él el carácter psicasténico, la imposibilidad de enganchar en una vía y, una vez entrando allí, enganchado, permanecer hasta el fin.

La intervención de la vacilación, los motivos múltiples, es un trozo brillante de psicología que da, para nosotros, lo esencial, el resorte, el juego de su esencia, en esta nota dicha en el pasaje por Coleridge: después de todo, “tengo algún gusto por esto”. Es decir, me reencuentro ahí dentro. Él lo confiesa en el pasaje, y no es el único (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

- A propósito de “The play scene”, entiende que el motivo central del “teatro dentro del teatro”, consiste en “atrapar la conciencia del rey”, en hacer que el rey se traicione. Ahora bien, esta función esencial fue, anteriormente, trabajada por Otto Rank:

[...] haciendo jugar esta obra con algunas modificaciones introducidas por sí mismo, percatarse de lo que va a emocionar al rey; hacer que se traicione. Y en efecto, es así que las cosas suceden. En un momento, con un gran ruido, el rey no puede sostenerse más allí. Se le representa de una manera tan exacta el crimen que ha cometido, con comentarios de Hamlet que ha hecho bruscamente: “luz, luz” y que se va de allí con un gran ruido. Y que Hamlet dice a Horacio: “No hay más duda”. Esto es esencial. Y yo no soy el primero en haber planteado, en el registro analítico que es el nuestro, cuál es la función de este *play scene*. Rank lo ha hecho antes que yo en un libro que se llama “Das Schauspiel von Hamlet”, aparecido en la *International Psychanalytische, Imago*, en 1928 en Viena- Leipzig (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

- En la sesión de 18 de marzo de 1959 se sirve de John Dover Wilson para resaltar el “carácter” de la obra en *Hamlet*. Es evidente que está haciendo referencia a los libros de Dover Wilson *El verdadero Shakespeare* (1960 [1964]) y *Para comprender a Hamlet* (1935 [1988])

Hace observaciones muy justas que quiero, simplemente, retomar en esta ocasión. Hace, en particular, la observación, de simple buen sentido, de que Hamlet no es un personaje real y que, sin embargo, nos plantea preguntas más profundas concernientes al carácter de Hamlet. Esto es, posiblemente, algo que merece que uno se detenga allí un poco más seriamente de lo habitual (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959).

Nos interesa resaltar a este autor ya que influyó fuertemente en la interpretación de Lacan de *Hamlet*. Casi todos los trabajos y autores que indicamos como lecturas de Lacan están citados en Dover Wilson¹⁶¹.

Dover Wilson en el año 1917 se propuso refutar el artículo de Walter Wilson Greg que se titulaba “La alucinación de Hamlet”. En dicho artículo hay un análisis sobre una de las escenas de *Hamlet*, la de la pantomima. Greg señalaba que Claudio no se ve para nada afectado a pesar de que la representación de los actores es exacta del asesinato que ha cometido. Se propone, entonces, explicar dicha indiferencia. Para Greg, si Claudio permanece completamente indiferente es porque su crimen no está representado en la pantomima. Es más, para este autor, el espectro no le ha dado a Hamlet una versión correcta del

161 Lacan se sirvió mucho del libro de Dover Wilson para su interpretación de Hamlet. La tercera edición de *What happens in Hamlet* apareció en 1950 y la obra seguía siendo el comentario más notable de la pieza en Inglaterra en 1958-1959. Lacan menciona discretamente a Dover Wilson, lo que no le impide citar una buena cantidad de otros comentarios cuyas fuentes no siempre indica. ¡Pero la mayoría de esas citas están en la obra de Dover Wilson! Tales como los comentarios de Hamlet firmados por Goethe y Coleridge, que Lacan menciona en los mismos términos en que los encuentra citados en el segundo capítulo de *¿Dijeron Hamlet?* Ese libro, hay que decirlo, resulta formidablemente esclarecedor, en especial porque nos ayuda a entender Hamlet con el estado mental de los espectadores isabelinos de la época (Allouch, 1997 [2006, p. 214]).

asesinato que lo había convertido en espectro. Es decir que el discurso del espectro era el producto de la imaginación sobreexcitada de Hamlet, vale decir, una alucinación.¹⁶²

Hay otro elemento interesante que introduce Dover Wilson, consiste en que cada época elige al prototipo humano más visible para el ojo popular. En este rasgo acuerda Lacan cuando indica que en “Hamlet cualquiera llega a encontrar su sitio, a reconocerse en la obra” (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

8.2.1.2. Temáticas desplegadas sobre *Hamlet*

Para Lacan la gran pieza teatral *Hamlet* resulta privilegiada para dar cuenta de varias temáticas de interés fundamental para el psicoanálisis y, en particular, para la clínica. Las dejaremos planteadas:

- En la sesión 13, del 4 de marzo de 1959 comienza su análisis sobre *Hamlet* y de entrada plantea que hay allí una manera de leer la posición del sujeto en relación al falo, la relación del sujeto presente en el “to be or not to be” el cual da un estilo en la posición de Hamlet. De allí se puede derivar las siguientes temáticas centrales en Freud: el deseo, el complejo de Edipo y el complejo de castración. En sus palabras:

[...] “to be or not to be”, siempre tan enigmático, convertido casi en farsa, que nos da el estilo de la posición de Hamlet y que, si nos enganchamos en esa aventura, no hará sino llevarnos a uno de los temas más primitivos del pensamiento de Freud, de ese algo donde se organiza la posición del deseo, donde se prueba el hecho de que es desde la primera edición de *La “Traumdeutung”*; que el tema de Hamlet ha sido promovido por

¹⁶² Fue pues sólo a partir del trabajo de establecimiento crítico del texto shakespeariano que Dover Wilson iba a revolucionar la lectura de *Hamlet* oponiéndose a la interpretación de su querido Greg a quien le dedicó su obra, por otra parte sin pedirle permiso y “en modestas represalias por la suerte” que Greg le había lanzado (Allouch, 1997 [2006, p. 215]).

Freud, a un rango equivalente al del tema edípico que aparecía entonces, por primera vez, en la “*Traumdeutung*”. [...] Creo que el tema de Hamlet puede servirnos para reforzar esa suerte de elaboración del complejo de castración. ¿Cómo se articula el complejo en lo concreto, en el encaminamiento del análisis?

En la misma sesión plantea que esta obra permite estudiar “el alma, el centro, la piedra del toque del deseo” y que Ofelia muestra “el drama del objeto femenino”. En este pasaje aparece una de las pocas veces que Lacan indica el tema del suicidio pero sin detenerse ni elaborar ideas al respecto. Sin lugar a dudas, es otra temática para abordar la muerte¹⁶³.

Ofelia, de por sí, representa para Lacan “un cuadro” a ser estudiado en detalle. Lo denomina “el cuadro de Ofelia flotando con su vestido en las aguas”. En este cuadro es posible estudiar “el drama del objeto femenino”.

Nada nos es escatimado por el autor. Tenemos, en la pieza, como el barómetro de la posición de Hamlet, en relación a su deseo. Lo tenemos en la forma más evidente y clara, bajo la forma del personaje de Ofelia. Ofelia es, evidentemente, una de las creaciones más fascinantes que haya sido propuesta a la imaginación humana. Algo que podemos llamar el drama del objeto femenino, el drama del deseo del mundo, que aparece, en el linde de una civilización, bajo la forma de Helena. Es destacable verlo, en un punto que puede ser también un punto cúlmine, encarnado en el drama y desdicha de Ofelia. Ustedes saben que ha sido tomado trajo muchas formas, por la creación estética, artística, sea por dos poetas, sea por los pintores, al menos en la época prerrafaélica, hasta darnos cuadros detallados con los mismos términos de la descripción que da Shakespeare de esa Ofelia flotante en su vestido en la orilla del agua en que su locura se dejó deslizar... ya que el suicidio de Ofelia es ambiguo. Lo que ocurre en la pieza es, en seguida,

¹⁶³ Temática sumamente importante pero que en esta oportunidad decidimos no estudiarla.

correlativamente en suma, al drama —es Freud quien nos lo indica—, vemos ese horror de la feminidad como tal. Los términos de ello son articulados en el sentido más propio. Es decir que lo que descubre, lo que des taca, lo que hace jugar ante sus propios ojos de Ofelia como siendo de todas las posibilidades de degradación, de variación, de corrupción, que están ligadas a la evolución de la vida misma de la mujer, en tanto que ella no se deja arrastrar a todos los actos que, poco o a poco, hacen de ella una madre. Es por ello que Hamlet repele a Ofelia, de la forma en que aparece en la pieza, la más sarcástica y cruel (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959).

Hay un acto a hacer, ese acto se deja para mañana (*procastinate*). Hamlet a lo largo de la obra se procrastina y de esa procrastinación deriva los diferentes momentos de la tragedia y su resolución.

El otro “cuadro” que Lacan destaca es el de la “escena en el cementerio”. Allí, despliega la importancia de las diversas muertes y duelos en esta obra. Es más, hay dos cuadros en el cementerio, el que representan Hamlet y Laertes ante el hoyo de la tumba de Ofelia (sesiones del 11 de marzo de 1959 y 19 de abril de 1959) y el cuadro de Hamlet y el cráneo del bufón del Rey (sesión del 11 de marzo de 1959). Desplegaremos más adelante el planteo de Lacan sobre los dos cuadros o dos escenas en el cementerio ya que allí se puede leer precisamente una lectura sobre el sujeto ante la muerte y el duelo.

En la sesión del 18 de marzo de 1959 plantea que *Hamlet* deviene la obra ejemplar por los sentimientos que tocan en la audiencia en su sin-saber (*a leur insu*), “se trata de lo que es la comunicación de lo que está en el inconsciente”. De hecho *Hamlet* es el lugar de la “dimensión propia de la subjetividad humana”.

Que el modo sobre el cual una obra nos toca, nos toca, precisamente, de la manera más profunda, es decir, sobre el plano de lo inconsciente, es algo que está enganchado a un arreglo, a una composición de la obra que, sin ninguna duda,

hace que estemos interesados muy precisamente a nivel del inconsciente, pero que esto no es en razón de la presencia de algo que realmente soporte frente a nosotros un inconsciente (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959).

Es interesante encontrarnos con un pasaje en el cual podemos deducir que intuitivamente Lacan ya estaba planteando su noción de inconsciente como lo hará posteriormente en su *Seminario L'insu...* (Lacan, 1976-77)¹⁶⁴. Prosigue en esa sesión diciendo que *Hamlet* es una pieza que se presenta como “un enigma” y que encierra “nuestra propia relación con nuestro deseo”.. Aquí, nos encontramos con uno de los temas de mayor importancia para nuestros fines. En nuestra lectura Lacan está planteando que estructuralmente *Hamlet* es “el lugar vacío”, que es la “presentificación de lo inconsciente”, de la ignorancia, y ese vacío, entendemos nosotros que, no es otra cosa que la relación del sujeto con la muerte.

Al finalizar la sesión del 18 de marzo esboza por primera vez que en *Hamlet* está presente el problema del duelo y la relación del duelo con el objeto. Para ello va a introducir el planteo de Freud en “Duelo y melancolía” y mostrar sus diferencias. Temática que continuará hasta la sesión final sobre *Hamlet*.

En la sesión del 8 de abril de 1959 destaca “el encuentro con el muerto”, con el ghost. Este encuentro resulta el más pertinente para nuestra temática ya que se trata del encuentro de Hamlet con la muerte. Ese encuentro con el padre muerto le permite a Hamlet “aprender la insondable traición del amor”. El padre se revela y revela la verdad sobre su muerte. Aquí se desliza un modo de espiritualidad que estará tocado por el catolicismo, el Rey Hamlet fue asesinado en “la flor de su pecado” y por tal motivo vuelve a solicitarle a su hijo que venga su muerte y que “haga cesar la lujuria de su madre”.

La sesión del 22 de abril de 1959 está dedicada por entero al duelo y la relación de éste con el deseo. Allí se hará una serie de preguntas que serán abordadas de una manera inédita para el psicoanálisis: ¿cuál es el objeto del duelo?, ¿qué relación hay entre el objeto del duelo y la identificación? y ¿cuál es

¹⁶⁴ Solamente lo dejamos planteado. Merecería un estudio detenido que no es pertinente en esta ocasión.

la “función del duelo”? Además, desplegará cómo se emparenta el duelo con la psicosis y la función de los ritos.

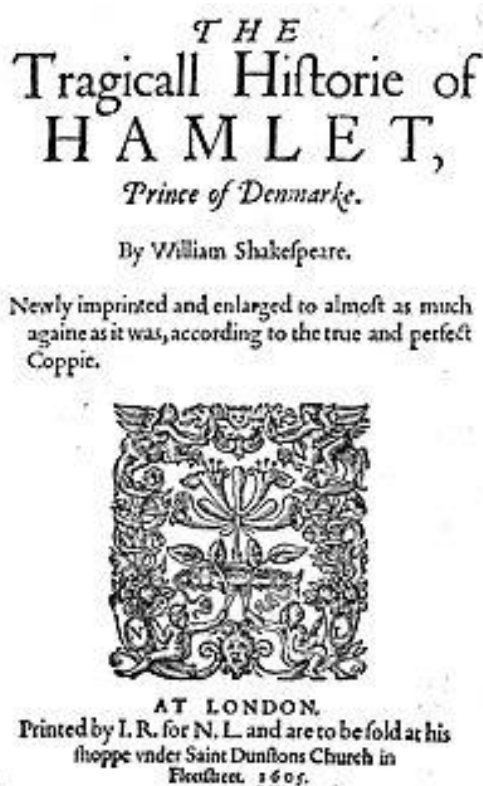
En la última sesión sobre *Hamlet*, del 29 de abril de 1959, dice, de entrada, que “de un extremo a otro de Hamlet, no se habla más que de duelo”. Retoma el tema de los ritos y muestra cómo en las dos muertes, la del padre y la de Ofelia, que son centrales en la vida de Hamlet fallaron los rituales y eso influyó en el duelo. En el primero los ritos fueron abreviados, en el segundo se entierra a Ofelia en tierra santa cuando su muerte se produce por medio de un suicidio. A esta temática le dedicaremos el último punto de este capítulo.

Finalmente, destacaremos algunas frases contundentes de Lacan sobre *Hamlet*: “Hamlet está enfermo de amor” (4 de marzo de 1959), “lo que distingue a la tragedia *Hamlet, príncipe de Dinamarca* es, esencialmente, ser la tragedia del deseo”, “hay una locura o pseudo locura en Hamlet”, “el horror está en la presencia misma del Ghost (espectro, fantasma del padre)” (11 de marzo de 1959), “posiblemente alguno de ustedes creen que estamos lejos de la clínica. Eso no es para nada cierto. Estamos de lleno allí”, “las diversas interpretaciones de Hamlet revelan que hay un misterio allí”, “*Hamlet* es una pieza presentada como un enigma”, “Hamlet es aquel que no sabe lo que quiere, no puede querer”, “Hamlet muestra el deseo insatisfecho de un histérico”, “Hamlet es el deseo imposible del obsesivo” (18 de marzo de 1959), “El drama de *Hamlet* es el encuentro con la muerte”, “Hamlet aprende de su padre la insondable traición del amor”, “La verdad de Hamlet es una verdad sin esperanza”, “es una verdad sin rostro”, “es una verdad sin verdad”, “Ofelia interroga el secreto del deseo de Hamlet” (8 de abril de 1959), “Él (el padre, el Ghost) le transmite el mensaje esencial”, “el fantasma es el lugar de lo que el sujeto está privado”, “la hora de Ofelia es la hora del suicidio” (sesión del 15 de abril de 1959), “Hamlet está en la hora del Otro”, “Hamlet no puede soportar la cita, la cita es siempre demasiado temprano para él, y la retarda”, “el duelo se emparenta con la psicosis” (sesión del 22 de abril de 1959), “de un extremo al otro de Hamlet, no se habla más que de duelo”, “la revelación del crimen se produce como un mensaje del inconsciente”, “el sujeto aparece en una síncope significativa” (sesión del 29 de abril de 1959). En todos estos enunciados hay contundencia teórica que Lacan desplegará o no, pero que deja planteado. Para nuestro trabajo nos interesa, muy particularmente, los siguientes puntos:

- que considere la obra Hamlet un estudio clínico: “posiblemente alguno de ustedes creen que estamos lejos de la clínica. Eso no es para nada cierto. Estamos de lleno allí” (11 de marzo de 1959),
- respecto de la relación de *Hamlet* con el Ghost, con el fantasma de su padre y con la muerte, dirá: “el horror está en la presencia misma del Ghost (espectro, fantasma del padre)” (11 de marzo de 1959), “El drama de Hamlet es el encuentro con la muerte”, “La verdad de Hamlet es una verdad sin esperanza”, (8 de abril de 1959), “Él (el padre, el Ghost) le transmite el mensaje esencial”, “el fantasma es el lugar de lo que el sujeto está privado”, “la hora de Ofelia es la hora del suicidio” (sesión del 15 de abril de 1959), “Hamlet está en la hora del Otro”, “el duelo se emparenta con la psicosis” (sesión del 22 de abril de 1959), “de un extremo al otro de Hamlet, no se habla más que de duelo”, “la revelación del crimen se produce como un mensaje del inconsciente”, “el sujeto aparece en una síncope significativa” (sesión del 29 de abril de 1959).

Todos estos enunciados permiten desplegar cierta manera que tuvo Lacan de entender la relación del sujeto con la muerte y con el duelo. Y, de una manera sesgada se introduce la espiritualidad. Intentaremos bordear estos enunciados con los elementos que contamos.

8.2.2. Un “deletreo” del drama *Hamlet*



Portada de la primera edición, 1605. *The Tragicall Historie of Hamlet, Prince of Denmark* (La trágica historia de Hamlet, Príncipe de Dinamarca).

Hemos decidido ilustrar este “deletreo” del drama de Hamlet con los dibujos de Eugène Delacroix¹⁶⁵. Se trata de “cuadros” que muestran los momentos en que Hamlet se encuentra con la muerte y reflejan el duelo.

Avanzada la primera sesión que Lacan le dedica a *Hamlet*, luego de haber comenzado a descifrar lo que Freud escribe de esta obra, entiende que él debe decir a su manera de qué se trata este gran drama. A la vez que va a plantear las diferentes “fibras” que se encuentran en esta tragedia y las “vías” por las que el personaje logrará realizar su acto.

¹⁶⁵ Eugène Delacroix, *Hamlet / Treize Sujets Dessinés*, published by Gihaut Frères, Paris, 1843.

Se trata de una pieza que ocurre poco después de la muerte de un rey que fue, nos dice Hamlet, su hijo, un rey muy admirable, un ideal, tanto de rey como de padre, y que es muerto misteriosamente. La versión que ha sido de su muerte, es que ha sido picado por una serpiente en un jardín (el “*orchard*” que es aquí interpretado por los analistas). Luego, rápidamente, algunos meses después de su muerte, la madre de Hamlet ha esposado a quien es su cuñado, Claudio, ese Claudio, objeto de todas las execraciones del héroe central, de Hamlet, y aquél sobre el cual haré posar no sólo los motivos de rivalidad que puede tener Hamlet para con él, Hamlet apartado, en suma, del trono por ese tío, y aún más, todo lo que él entrevé, todo lo que sospecha del carácter escandaloso de esa sustitución. Y aún más, el padre que aparece como fantasma (*ghost*) para decirle en qué condiciones de dramática traición se operó lo que —el fantasma le dice— ha sido llanamente un atentado (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Como ya indicamos, Lacan destaca el trabajo de dos autores, Georges Brandes y Nietzsche, quienes han abordado las diferencias entre la tragedia antigua y la tragedia moderna. Siguiendo esta “petición de principio”, va a “separar las fibras de esta obra” con respecto a “Edipo”. El método que utiliza es el método de comparaciones, “de correlaciones entre esas diferentes fibras de la estructura”, el que consiste en el dominio del significante. Se propone asir lo esencial de la obra, a través de una suerte de comparación de fibras homólogas, entre *Edipo* y *Hamlet*, en tanto que Freud los ha asimilado.

Primera fibra: el padre de Hamlet sabe muy bien que está muerto, muerto según el deseo de aquél que quería tomar su lugar, Claudio, su hermano. Además, es su padre (el Rey Hamlet, en estado de *ghost*) quien le hace saber a Hamlet cómo murió. Agreguemos que hay algo más que efectivamente le hace saber: “*There needs no ghost, my lord, to tell us this*” (“No hace falta fantasma, mi buen señor”). No hace falta un fantasma para decirnos que se trata del tema edípico.

Pero es claro que, en la construcción del tema de Hamlet, no llegamos todavía a saberlo. Y hay algo significativo en el hecho de que, en la construcción de la fábula, sea el padre quien viene a decirlo, que el padre se lo haga saber. Creo que eso es algo esencial, y es una primera diferencia en la fibra con la situación, la construcción, la fabulación fundamental, primera, del drama *Edipo*, ya que Edipo no lo sabe. Cuando lo sepa, todo el drama se desencadenará hasta su autocastigo, por su propia liquidación de una situación. Pero el crimen edípico, es cometido por Edipo en lo inconsciente. Aquí, el crimen edípico es sabido. ¿Por quién es sabido? Por el otro. Viene a surgir de quien es la víctima, para traerlo al conocimiento del sujeto (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Se trata de encontrar una relación asible “de una manera casi algebraica, entre esas primeras modificaciones del signo de lo que pasa”.

Si ustedes quieren, en la línea de lo alto, de que “él no sabía”, allí es “él sabía que estaba muerto”. Él estaba muerto según el deseo mortífero que lo llevó a la tumba, el de su hermano. Vamos a ver cuáles son las relaciones del héroe del drama (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

A partir del encuentro de Hamlet con el Ghost, se le impone a Hamlet la orden de vengar al fantasma, de vengar la muerte de su padre.

Hamlet, para actuar contra el matador de su padre, es armado de todos los sentimientos. Ha sido desposeído, sentimiento de usurpación; sentimiento de rivalidad; sentimiento de venganza, y más aún, con la orden de su padre, por encima de todo, admirado. Seguramente, en Hamlet todo es acorde para que

actúa; y él no actúa (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).



“Hamlet tries to follow his Father's Ghost”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863).
Acto I, escena IV.

Es evidente que es aquí donde comienza el problema y que la vía de progresión debe armarse con gran simplicidad.

Freud nos lo dice: se trata, allí, de la representación consciente de algo que debe articularse en lo inconsciente. Lo que tratamos de articular, de situar, en alguna medida, y como tal, en lo

inconsciente, es lo que quiere decir un deseo (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Segunda fibra: “se trata de situar lo que es de Hamlet, el punto, la piedra de toque del deseo”. Las relaciones de Hamlet con lo que puede ser el objeto consciente de su deseo. Ese objeto está bajo la forma del personaje de Ofelia.



“La muerte de Ofelia” 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto IV, escena VII.

Para Lacan, Ofelia es, evidentemente, una de las creaciones más fascinantes que haya sido propuesta a la imaginación humana. En sus palabras:

Algo que podemos llamar el drama del objeto femenino, el drama del deseo del mundo, que aparece, en el linde de una

civilización, bajo la forma de Helena [...] Es destacable verlo, en un punto que puede ser también un punto culmine, encarnado en el drama y desdicha de Ofelia. Ustedes saben que ha sido tomado trajo muchas formas, por la creación estética, artística, sea por dos poetas, sea por los pintores, al menos en la época prerrafaélica, hasta darnos cuadros detallados con los mismos términos de la descripción que da Shakespeare de esa Ofelia flotante en su vestido en la orilla del agua en que su locura se dejó deslizar... ya que el suicidio de Ofelia es ambiguo (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

A partir del mandato del Ghost, de vengarlo, Hamlet debe hacer un acto y depende de su posición de conjunto y, precisamente, de ese algo que se manifiesta a lo largo de la pieza, que va en contra de esa posición fundamental respecto al acto.

Es lo que llamamos, en francés, aplazamiento (*ajournement*), atraso (*retardement*), y que se expresa, en inglés, por “*procastinate*”, dejar para mañana. Es, en efecto, eso de lo que se trata. Nuestro Hamlet, a lo largo de la obra, “*procastinates*”... Se trata de saber qué van a querer decir las diversas devoluciones que él va a hacer del acto, cada vez que va a tener la ocasión, y eso va a ser determinante al fin, por cuanto él va a franquear ese acto a acometer (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

A diferencia del drama de Edipo, Hamlet es culpable de ser. Antes de todo comienzo del drama *Hamlet*, Hamlet, conoce el crimen de existir. Y es a partir de ese comienzo, que él debe elegir. Y para él, el problema de existir, a partir de ese inicio, se plantea en términos del “To be or not to be”.

Es, justamente, porque para él el drama edípico está abierto al comienzo, y no al final, que la elección se propone entre el ser y el no ser. Y es, justamente, porque hay ese “o bien, o bien”, que se comprueba que está tomado, de todos modos, en la cadena del significante, en algo que hace que, de esa elección, él sea, de todos modos, la víctima (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Es importante resaltar que en este momento Lacan cita el pasaje tan conocido de Hamlet, “To be or not to be”, para destacar que la cuestión de la que se trata es de las angustias del sujeto ante la muerte. Si bien para Lacan el centro de la tragedia de Hamlet es el deseo, en forma explícita aunque no elaborada está la idea de que esta tragedia nos introduce en una manera de representar la relación del hombre ante la muerte. Ahora bien, más que la angustia ante la muerte se trata de la angustia ante la vida deseante.

Ser o no ser, es ésa la cuestión. Es una noble señal sufrir las huellas golpeantes de la injusta fortuna, o rebelarme contra esa multitud de males.

Morir, dormir, nada más. Es por ese sueño que ponemos un término a las angustias del corazón, y a esa multitud de llagas y de dolor.

Y esas miles de cosas naturales, de las que la carne es la heredera (Shakespeare, 1999, p. 130).

Esas palabras no pueden generar indiferencia: “morir, dormir, soñar..., puede ser. He aquí el gran obstáculo”. El asunto está en saber cuáles fantasías (*songe*) pueden sobrevivir en ese sueño de la muerte, “después de que somos despojados de esta envoltura mortal”.

[...] debe forzarnos a hacer una cosa. He aquí la reflexión que da una tan larga existencia a la calamidad. Porque quien aguantaría los ultrajes y desórdenes del mundo, la injuria del opresor, los ultrajes del soberbio, las congojas del amor desairado, las tardanzas la justicia, justicia, las insolencias poder y las vejaciones que el paciente mérito recibe del hombre sin alma, cuando, con un punzón, podría él mismo procurarse el reposo (Shakespeare, 1999, p. 151).

Frente a ese “ser o no ser” se encuentra Hamlet, trata de reencontrar el lugar tomado por lo que le ha dicho su padre, en tanto que fantasma (*fantôme*), que ha sido sorprendido por la muerte “en la flor de sus pecados”. Hamlet vacilará en ese intento de reencontrar el lugar tomado por el pecado del otro.

El que sabe es, por el contrario, contrariamente a Edipo, alguien que no ha pagado el crimen de existir. Por otra parte, las consecuencias para la generación siguiente no son ligeras. Los dos hijos de Edipo no piensan sino en enmascararse entre ellos con todo el vigor y la convicción deseables, en tanto que, para Hamlet, es todo distinto. Hamlet no puede, ni pagar en su lugar, ni dejar la deuda abierta. Al fin de cuentas, él debe hacerla pagar. Pero en las condiciones en que está ubicado, el tiro pasa a través de él mismo. Y es del arma misma, seguida de una sombra, drama sobre el cual habremos de extendernos largamente, que Hamlet se encuentra herido, únicamente después de que él, Hamlet, sea estocado a muerte, es que puede estocar al criminal que está allí a su alcance, a saber, Claudio (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).



“Hamlet’s Death”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto V, escena II.

Para Lacan se trata de un rodeo ante un acto que es en sí imposible y las vías por las cuáles podrá lograrlo son aquellas que pueden instruir al analista.

Y las vías por las cuales podrá reunírsele, que harán posible ese acto en sí mismo imposible, en la medida misma en que el otro sabe, es por las vías del rodeo que le harán posible, finalmente, cumplir lo que debe ser cumplido. Esas son las vías que deben ser objeto de nuestro interés, porque son las que van a instruirnos (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Cuáles son, finalmente, las vías por las que Hamlet llega a cumplir su acto. No hay que olvidar que si el acto ocurre, es decir que si Claudio, cae, es a un muy alto costo. La muerte de Claudio será posible, nada menos que, después de haber atravesado el cuerpo de su compañero Laertes, de que su madre se haya envenenado con la copa y de que la punta del florete envenenado haya tocado a Hamlet. Entonces, es a partir de un cierto número de otras víctimas y es antes de haber sido él mismo tocado a muerte que puede hacer el acto.

Hay allí, por tanto, algo que, para nosotros, debe ser problemático. Si efectivamente algo se cumple si hubo, in extremis, una suerte de rectificación del deseo que ha hecho posible el acto, ¿cómo ha sido cumplida? Allí reside, precisamente, la clave que hace que esa pieza genial no haya sido reemplazada jamás por otra parte mejor hecha. Ya que, en suma, qué son los grandes temas míticos sobre los que ensayan, en el curso de las eras, las creaciones de los poetas, sino una especie de larga aproximación que hace el mito, para cernir más de cerca sus posibilidades, que acaba por entrar, hablando con propiedad, en la subjetividad y en la psicología (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Lacan entiende que en este punto se encuentra en la misma línea de Freud, concibe que las creaciones poéticas engendran más de lo que reflejan las creaciones psicológicas. Además, que la relación primordial de la rivalidad del hijo y el padre es algo que hace al verdadero corazón de la pieza de Hamlet.

Es en la medida en que algo vino a equivaler a lo que ha faltado, a lo que ha faltado en razón misma de esa situación original, inicial, distinta en relación al Edipo. Es decir, la castración, en razón misma del hecho de que, en el interior de esa pieza, las cosas se presentan como una especie de lento encaminamiento en zig-zag, lento parto, y por las vías desviadas de la castración

necesaria, en esa misma medida, y en esa medida, que eso es realizado en último término, es que Hamlet hace brotar la acción terminal donde él sucumbe, y donde las cosas, siendo llevadas a ese punto donde los Fortinbrás, siempre listos a recibir la herencia, vendrán a sucederlo (Lacan, 1958-59, sesión del 13 de abril de 1959).

Se trata de poner en relieve las causas exteriores de la dificultad en la tarea que Hamlet se ha dado y las formas que la tarea de Hamlet tenía de hacer reconocer a su pueblo la culpabilidad de Claudio, de aquel que después de haber matado a su padre ha esposado a su madre.

El principio de su acción, a saber, lo que él debe vengar sobre aquél que es el asesino de su padre, y que, al mismo tiempo, ha tomado su trono y su lugar junto a la mujer que amaba por encima de todo, debe ser purgado por la acción más violenta. Hamlet no es puesto en causa solamente por el asesinato, sino que, creo que les leeré más adelante pasajes que les muestren que se trata de flojo, de cobarde. El transpira sobre la escena, al desesperar por no poder decidirse a esta acción. Pero el principio de la cosa no acarrea ninguna especie de duda. Él no se plantea el menor problema que concierna a la validez de este acto, de esta tarea (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

Ahora bien, se plantea el siguiente problema, si bien Hamlet no duda un instante en que tiene una tarea que cumplir, por alguna razón desconoce que esta tarea le repugna. Hay, entonces, una posición esencialmente conflictiva en relación a la tarea misma. Es a partir de esto que Jones introduce la teoría psicoanalítica y Lacan reconoce ese artículo desde el momento en que muestra que la noción del conflicto no es del todo nueva, es decir, la contradicción interna en la tarea ha sido aportada por cierto número de autores.

Y la discusión de Jones presenta esta cualidad totalmente característica, lo que, en él, dará una de las marcas de la cual sabe hacer el mejor uso en sus artículos, que han jugado el más grande papel para valorizar frente a un vasto público intelectual, la noción misma de inconsciente. El articula extremadamente que lo que los autores, sutiles, han resaltado, es que el motivo subyacente, contrariamente, para la acción de Hamlet él es, por ejemplo, un motivo de derecho. Es decir, él tiene el derecho de hacer eso (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

En la “Introducción” del trabajo de Jones hay una crítica de Hamlet que va a consistir en llevar a esta conclusión:

[...] Llegamos a esta paradoja aparente, en que el poeta y la audiencia están profundamente conmovidos por sentimientos debidos a un conflicto en el origen del cual ellos no son conscientes, no están enterados, no saben de qué se trata (Jones, 1948 [1967] citado en: Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

La lectura que hace Lacan de dicho trabajo consiste en transformar una referencia psicológica en una referencia a un arreglo mítico, es decir, considerar el problema que plantea *Hamlet* como teniendo el mismo sentido para todos los seres humanos. Y ese problema es el problema del deseo humano.

Pero el punto de convergencia de todo esto, que impresiona particularmente, y que les ruego retener, es que se puede creer, finalmente, que es en razón de la estructura del problema que Hamlet, como tal, plantea a propósito del deseo, a saber, lo que

es la tesis que adelante aquí, que Hamlet hace jugar los diferentes planos, el marco mismo en el cual intento introducirles aquí, en el cual viene a situarse el deseo. Es por esto que este lugar está, allí, excepcionalmente bien articulado, tan bien, diría, es de tal manera, cómo cada uno viene allí a encontrar su lugar, llega a reencontrarse allí, que el aparato, el hilo de la obra de Hamlet es esta especie de red, de red de cazador de pájaros en la que el deseo del hombre, en las coordenadas que, justamente, Freud nos descubre, están en relación al Edipo y la castración, y acá está articulado esencialmente (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

El deseo para el hombre no está simplemente investido sino que tiene que encontrarlo. Nos interesa señalar que en este caso el deseo tiene que encontrarlo a costa suya, a costa de su pesada pena, en el punto de no poder encontrarlo más que en el límite, en una acción que no puede para él realizarse más que a condición de ser mortal.

En la sesión del 11 de marzo de 1959, Lacan se dedicará a descifrar la estructura del deseo leyendo en toda la obra, acto a acto, las acciones de Hamlet en relación con la acción que debe realizar y su deseo. Se trata, para Lacan, de una obra que permite proyectar todos los problemas de la relación del hombre con el deseo:

Hamlet es [...] una estructura tal que el deseo puede encontrar allí su lugar lo bastante correctamente, rigurosamente planteado, como para que todos los deseos, o más precisamente todos los problemas de relación del sujeto con el deseo puedan proyectarse allí (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959)

Al igual que la mayoría de los intérpretes de *Hamlet*, Lacan se propone dar cuenta de la procrastinación y el fin de la misma con la realización del acto de matar a Claudio. Ahora bien, Lacan realizará una interpretación inédita respecto de cualquier otra, explicará el levantamiento de la procrastinación mediante la “función del duelo” de Ofelia, considerando la “escena del cementerio” el punto decisivo de la pieza¹⁶⁶. Al respecto dice Allouch:

En este punto preciso Lacan es original. La función del duelo será pues el punto novedoso de su interpretación de Hamlet, mientras que, recíprocamente, dicha interpretación innovará con respecto al duelo. Digamos, en una frase típica de Polonio: Hamlet le aporta a Lacan una versión inédita del duelo, el duelo le aporta a Lacan una interpretación inédita de Hamlet.

Adueñarse del clásico problema de la procrastinación incita a Lacan a distinguir esencialmente cinco escenas:

- (1) el encuentro con el espectro [1. 4]
- (2) el rechazo de Ofelia [2. 1]
- (3) la “escena” que le hace Hamlet a su madre en la habitación de ésta [3. 4]
- (4) el enfrentamiento con Laertes durante el entierro de Ofelia en el cementerio [5. 1]
- (5) el duelo final con Laertes y el acto que le pone término a la procrastinación [5. 2]

Las cinco escenas serán como cinco pilares sobre los cuales se apoyará su interpretación de Hamlet. La procrastinación separa la paja del trigo aislando esas cinco escenas consideradas capitales debido a que mostrarían sucesivamente:

1. las coordenadas, el emplazamiento de la procrastinación [escenas (1), (2), (3)],

166 A modo de ejemplo destacaremos dos lecturas: para Dover Wilson (193 [1988]) el punto decisivo está en la escena dentro de la escena, ya que confirma que la figura del espectro no es satánica sino el espíritu de su padre.

Para Kott (1962 [1992, p.62]) el giro de la procrastinación se produce a partir del encuentro con Fortinbrás. Dice: “Tras haber dudado en responder al crimen con el crimen, ha decidido irse al exilio cuando encuentra en la costa al joven Fortinbrás quien se encamina hacia Polonia al mando de sus tropas. Tal ejemplo guerrero lo subyuga. Regresa a masacrar a su tío y a su madre y, víctima a su vez de la sangrienta carnicería, le deja Dinamarca al noruego”.

2. el punto de giro, el viraje de la procrastinación [escena (4)],
3. el levantamiento de la procrastinación [escena (5)].

Este esquema hipersencillo destaca el duelo como aquello que vuelve a poner en hora con su deseo los péndulos de Hamlet – una formulación ciertamente metafórica, imperfecta e insuficiente, pero que indica bastante bien de lo que se trata (Allouch, 1997 [2006, pp. 228-229]).

Ahora bien, para nuestros fines resaltaremos solamente las escenas en las cuales se desarrollan elementos relacionados a la muerte o al duelo: el encuentro de Hamlet con el fantasma de su padre, la pseudo locura de Hamlet, la muerte de Ofelia y el acto final con la muerte de Hamlet.

En el primer acto se introduce el problema que se desarrollará a lo largo de la obra. Comienza con un relevo de la guardia en la terraza de Elsinor. En ese relevo todo sucede anormalmente, los guardias están angustiados por algo que escuchan y ven aparece: el espectro del rey Hamlet. Previo al encuentro de Hamlet con el Ghost se despliegan una serie de escenas que permiten contar la trama general y los personajes fundamentales de la tragedia.

En la cuarta y quinta escena del primer acto se produce el encuentro sobre la terraza de Elsinor de Hamlet con el espectro de su padre.

En este reencuentro, él se muestra apasionado, corajudo, ya que no duda en seguir al espectro hacia el rincón donde el espectro lo arrastre, para tener con él un diálogo horripilante. Y subrayo que el carácter de horror esta articulado por el espectro mismo. Él no puede revelar a Hamlet el horror y la abominación del lugar en que vive, y de lo que sufre, porque sus órganos mortales no podrían soportarlo. Y le da una consigna, un mandato. Es interesante notar en seguida, que el mandato consiste en que, de cualquier manera en que él se tome de esto, tiene que hacer cesar el escándalo de la lujuria de la reina. Y que, en todo lo demás, él continúe sus pensamientos y sus movimientos. Que no se deje arrastrar a no sé qué excesos

concernientes a los pensamientos a propósito de su madre.
(Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).



"The Ghost on the Terrace", 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto I, escena V.

Aquí se producen las acusaciones formalmente pronunciadas por el espectro contra el personaje de Claudio, es decir, el asesino.

FANTASMA: Está cerca la hora de entregarme al tormento de las sufúreas llamas.

HAMLET: ¡Pobre Sombra!

FANTASMA: No te apiades de mí. En cambio escucha atento lo que debo revelarte.

HAMLET: Habla, que estoy resuelto a escucharlo todo.

FANTASMA: Así has de estarlo para que me venga cuando me escuches.

HAMLET: ¿Qué?

FANTASMA: Yo soy el alma en pena de tu padre, condenada a vagar de noche y padecer de día entre las llamas, hasta que los delitos odiosos que en vida cometí queden purgados. Y si no me prohibieran revelar los secretos de mi prisión, podría, con mínimas palabras, horrorizar tu alma, helar tu sangre joven, hacer que te saltasen ardientes como astros los ojos de las órbitas y erizar cada uno de los cabellos de tus revueltas guedejas como púas de medroso puerco espín. Pero estas revelaciones de la Eternidad para oídos humanos no se hicieron. ¡Escucha, escucha, escucha! Si a tu padre lo amaste alguna vez.

HAMLET: ¡Oh, por Dios!

FANTASMA: Véngale del más cruel e inhumano asesinato.

HAMLET: ¿Asesinato?

[...]

FANTASMA: [...] debes saber que el áspid que mordió la vida de tu padre hoy ciñe la corona. [...] Y así, durmiendo, a manos de mi hermano perdí de un solo golpe, vida, corona y Reina. Segado fui verdeando mis pecados, inconfeso, sin óleos, sin ajustar mis cuentas y con toda la carga de mis imperfecciones sobre mi cabeza (Shakespeare, 1999, pp. 103-109).

En el segundo acto se despliega toda una organización de vigilancia alrededor de Hamlet. Aquí nos interesa hacer hincapié dos rasgos que están en este acto. Por un lado, la apariencia de la locura o la pseudo locura de Hamlet que se escenifica en la relación con dos amigos Guildenstern y Rosencrantz. Y, por otro lado, la introducción de los comediantes que permitirá que en el tercer acto se produzca “la escena dentro de la escena”.

Cuando Hamlet ve a los comediantes éstos están desarrollando una tragedia que concierne al asesinato de Príamo. A propósito de esto es que Hamlet va a llegar a la idea de utilizarlos en lo que va a constituir el cuerpo del tercer acto: “the play scene”.



“Hamlet has the Actors play the Scene of his Father's Poisoning”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto III, escena II.

A la vez que se culmina el segundo acto se introduce el tercero. Al respecto del monólogo final del segundo acto dice Lacan:

[...] acá vemos la violencia de los sentimientos de Hamlet, y la violencia de las acusaciones que él dirige hacia sí mismo, por una parte:

“Am I a coward? Who calls me villain? Breaks my pate across?
Plucks off my beard, and blows it in my face? Tweaks me bey

the nose? Gives me the lie the threat As deep as the lungs?
Who does me this?"

(¿Soy un cobarde? ¿Quién me llama villano? ¿Qué es lo que me demolió la cabeza? ¿Qué es lo que me arranca la barba, y me la arroja a trocitos a la cara? ¿Qué es lo que me retuerce la nariz? ¿Qué es lo que me hunde en la garganta hasta el nivel de los pulmones? ¿Qué es lo que me hace todo esto?) (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

A continuación habla con su padrastro actual: "Sangriento, maldito villano, villano. Sin remordimientos, bajo e innoble villano", y termina tramando realizar la obra "La ratonera":

HAMLET: He escuchado decir que delincuentes presenciando una obra, por la sola agudeza de una escena sintieron tal impacto en el alma que al punto revelaron sus delitos; que aunque el crimen carezca de lengua puede hablar con misteriosos órganos. Haré que estos actores representen un crimen, igual al de mi padre, delante de mi tío. Observaré su rostro y así lo probaré. Si se inmutara sé lo que debo hacer. El espectro que vi puede ser el demonio y éste tiene el poder de asumir una forma placentera, y quizás de ese modo, aprovechándose de mi debilidad y mi melancolía –con la influencia que tiene sobre seres así- podría engañarme y hacer que me condene. Debo encontrar pruebas más relevantes. La obra será la trampa, allí, en su ley, va a quedar atrapada la conciencia del Rey (Shakespeare, 1999, p. 369).

Luego del despliegue de la escena de los comediantes, en el tercer acto se desarrolla un monólogo de Claudio arrepintiéndose del acto de haber asesinado a su hermano. Es una escena de súplica arrepentida de este hombre que se encuentra tomado en las redes mismas de aquello que guarda. Eleva

hacia Dios su súplica para tener la fuerza de librarse de su pecado. Culmina este monólogo con las siguientes palabras:

REY: ¡Oh alma mía, apresada en estas redes que cuanto más te esfuerzas por liberarte más enredada te ves! ¡Ángeles socorredme! ¡Haced la prueba! Doblegaos, rodillas obstinadas; y ablandad corazón, tus aceradas fibras como los nervios de un recién nacido. Tal vez salga todo bien. (Se arrodilla)
(Shakespeare, 1999, p. 381).

Hamlet ve a su tío arrodillado y tiene la venganza a su alcance, sin embargo se detiene y realiza toda una reflexión que le impide realizar su acto. Si lo matara en este momento en el que el Rey está rezando lo enviaría al cielo y no al infierno. El Ghost, su padre lo conmina a vengarlo justamente porque fue asesinado “en la flor de sus pecados”. En este caso el asesino se encuentra purgando su alma.

HAMLET: Yo podría hacerlo ya; ahora que reza. Y ahora lo haré. Pero así se va al cielo ¿y queda vengado? Esto habría que pensarlo. [...] ¿Puedo entonces vengarme eliminándolo mientras él purga su alma y está listo para el tránsito? ¡No! Alto espada, permíteme usarte en un momento más funesto, cuando duerma borracho, esté frenético, o en el goce incestuoso de su lecho, jugando o blasfemando, o a punto de caer en una acción que redención no tenga (Shakespeare, 1999, p. 383).



“Hamlet attempts to kill the King”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto III, escena III.

Nos interesa este punto. A partir del encuentro con el espíritu de su padre, Hamlet queda fijado en ese momento y en el mandato de vengarlo. Si bien Lacan insiste en la importancia de *Hamlet* en relación con el deseo, en este momento del seminario llega a decir justamente que “lo esencial está acá”.

Quiero decir que la razón del hecho de que ha llegado con el padre es, justamente, venir a decirnos que él está fijado para siempre en este momento, este golpe arrojado hacia el final de las cuentas de la vida, que hace que él permanezca, en suma,

idéntico a la suma de sus crímenes. Es también frente a esto que Hamlet se detiene con su “to be or not to be” (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

Hamlet quiere sorprenderlo en el exceso de sus placeres, en la situación en relación con su madre y el deseo de la madre. Pero es, justamente, el conflicto de saber si el espectro es el espíritu del su padre o un enviado de Satanás lo que detiene el acto.

A continuación, entonces, la cuarta escena donde se despliega el tan conocido diálogo de Hamlet con su madre. Se trata de una escena patética donde Hamlet le muestra a la Reina el espejo de lo que es y la incita a romper los lazos con aquello que él llama “este monstruo condenado del hábito”. Y otra vez el fantasma de su padre recordándole qué debe hacer:

Entra el fantasma

HAMLET: Un Rey hecho de andrajos y guiñapos... ¡Arcángeles celestes, custodiadme y cubridme con las alas! ¿Qué deseáis. Sobra augusta?

REINA: ¡Ay, está loco!

HAMLET: Vienes a sorprender al hijo demoroso a quien ni la pasión ni el tiempo logran que cumpla tu orden espantable? ¡Habla!

FANTASMA: No lo olvides. Yo vengo a aguijonear tu determinación casi embotada. Pero mira, el espanto se adueña de tu madre. Interponte en su lucha con su alma, que en los cuerpos más débiles actúa la imaginación con más poder. Háblale, Hamlet (Shakespeare, 1999, p. 465).



“Hamlet and the Queen”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto III, escena IV.

Aquí aparece ese término “conceit” que implica deslizarse o interponerse, en este caso, entre ella y su alma. El alma acá es leída por Lacan como el sujeto del inconsciente. Se trata de intervenir no en el yo del individuo sino en el sujeto. Ahora bien, el espectro aparecerá en el momento en que, justamente, los reproches de Hamlet comienzan a flaquear y él dice: “O, step between her and her fighting soul; conceit in weakest bodres strongest works. Speak to her, Hamle” El espectro viene a decirle: “Deslízate entre ella y su alma, peleando”. Y sobre este pasaje Lacan se detiene en el término “Conceit” para mostrar las similitudes con la intervención del analista.

“Conceit” es unívoco. Esta empleado todo el tiempo en esta obra, y justamente a propósito de esto que es el alma. El “conceit” es, justamente, el “conceit”, el punto del estilo. Y es la palabra que se emplea para hablar del estilo rebuscado. “El conceit opera más poderosamente en los cuerpos cansados. Háblale, Hamlet”. Este lugar que está siempre demandado por Hamlet para entrar, jugar, intervenir, es algo que nos da la verdadera situación del drama, a pesar de la intervención, llamada significativa. Es significativa para nosotros, ya que, para nosotros, se trata de intervenir “between her and her”. Este es nuestro trabajo. “Conceit in weakest bodies strongest Works”, es al analista que está dirigido este llamado (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

La escena continúa con el diálogo de Hamlet y su madre que lo cree en un delirio, en la locura y Hamlet insiste y declara: “Yo respondo por su muerte”. Y una vez más Hamlet flaquea y deja a su madre al abandono de su deseo.

El cuarto acto comienza con la escena en la que la Reina le cuenta al Rey la muerte de Polonio:

REINA: ¡Oh mi señor, lo que esta noche he visto!

REY: Gertrudis, ¿qué? Y Hamlet, ¿cómo está?

REINA: Loco como el océano y el viento cuando disputan cuál es más potente.

Preso de su locura y al oír un rumor tras el tapiz desenvainó y gritando: “¡Una rata, una rata!”

sin verlo le dio muerte al buen anciano (Shakespeare, 1999, p. 483).



“The Murder of Polonius”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto III, escena III.

Hamlet ha escondido el cadáver de Polonio en alguna parte y, al principio, se trata de una caza del cuerpo. Éste es un acto donde suceden muchas cosas: el envío de Hamlet a Inglaterra, su regreso antes de tiempo, el suicidio de Ofelia y el reclamo de Laertes de vengar la muerte de su padre.

El retorno de Hamlet está acompañado de cierto drama, a saber, que Ofelia, en el intervalo, se vuelve loca por la muerte de su padre, y probablemente, porque Hamlet es culpable de la muerte del padre de Ofelia (Escena V del Acto IV).



“Ophelia’s madness”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto IV, escena V.

La séptima (y última escena del cuarto) acto culmina con la noticia de la muerte de Ofelia. El Rey y Laertes se encuentran planeando vengar la muerte de Polonio matando a Hamlet, cuando entra la Reina y comunica que Ofelia se ahogó.

REINA. Un dolor va pisando los talones al anterior: tan rápidos se siguen. Se ahogó Ofelia, Laertes.

LAERTES. ¿Se ahogó? ¡Oh Dios! ¿Y dónde?

REINA. A orillas de un riachuelo en donde crece un sauce, que sus plateadas hojas en un espejo refleja. Allí se dirigió con guirnaldas fantásitcas de ortigas y ranúnculos, margaritas y orquídeas, de esas que los pastores sueltos de lengua nombran de manera grosera y que las llaman dedos de muerto las

doncellas púdicas. Y al subirse a colgar su corona silvestre, una rama envidiosa se desgajó, y cayó con sus trofeos agrestes en el gimiente arroyo. Se extendieron sus ropas y por un breve rato cual si fuera una ninfa la llevaron flotando, mientras ella iba cantando antiguas baladas, inconsciente de su propia desgracia, o como una criatura hecha para vivir en aquello elemento. Mas no podía durar así y al fin sus ropas, pesadas con el agua, la arrastraron de sus cantos melódicos, a la pobre infeliz, hacia una muerte cenagosa.

LAERTES. Entonces, ¿murió ahogada?

REINA. ¡Ahogada, sí, ahogada!

(Shakespeare, 1999, pp. 593-597).



The Death of Ophelia, Delacroix, Eugène, 1838, Munich, Neue Pinakothek, *Neue Pinakothek: Rundgan*

La primera escena del quinto acto, la constituye la “escena del cementerio”. Comienza con el diálogo entre los dos sepultureros mientras cavan la tumba de Ofelia, haciendo saltar cráneos:

1ER. SEPULTURERO: ¿Le harán un entierro cristiano, cuando trató de irse al cielo por su cuenta?

2DO SEPULTURERO: te digo que sí. Cava pronto su fosa. El médico forense ya la examinó y así lo dispuso.

1ER. SEPULTURERO: ¿Cómo puede ser eso? A menos que se ahogara en defensa propia.

2DO. SEPULTURERO: Pues eso descubrieron.

1ER SEPULTURERO: Debió haber sido “se ofendiendo”, y no de otro modo. Porque ese es el punto: si me ahogo voluntariamente eso implica un acto, y un acto tiene tres partes: actuar, hacer, ejecutar. “Erguncio” se ahogó adrede.

2DO. SEPULTURERO: No, escúchame. Don Azadón...

1ER. SEPULTURERO: Permíteme. Aquí está el agua, bien. Aquí está el hombre, bien. Si el hombre va al agua y se ahoga, es porque, quiéralo o no, él fue; escucha bien esto, pero si el agua viene y lo ahoga, no es él el que se ahogó. “Erguncio”, el que no es culpable de su muerte no acorta su propia vida.

2DO. SEPULTURERO: ¿Eso dice la ley?

1ER. SEPULTURERO: ¡Por la Virgen! Esa es la ley que usa el forense en sus pesquisas.

2DO. SEPULTURERO: ¿Quieres oír la verdad? Si no hubiera sido una Señorona, la enterrarían sin sepultura cristiana (Shakespeare, 1999, pp. 599-609).

Aquí aparece claramente la cuestión de las consecuencias espirituales que implica un suicido para el cristianismo. Hay un ritual que no debería haber sido hecho y esto complica los duelos.

Entran en escena Hamlet y Horacio y se despliega el diálogo de Hamlet con el sepulturero sobre Yorick, el bufón del Rey, otro personaje significativo en la vida de Hamlet.

HAMLET: ¿Y cuánto dura un hombre bajo tierra sin pudrirse?

1ER. SEPULTURERO: Si ya no está podrido en vida [...] puede durar de ocho a nueve años.

HAMLET: ¿Por qué más que los otros?

1ER. SEPULTURERO: Porque tiene el pellejo tan curtido por el oficio, Señor, que por mucho tiempo no le entró agua, y el agua es la terrible destructora de tu hijo de puta cadáver. Aquí tienes una clavera que lleva en tierra veintitrés años.

HAMLET: ¿Y quién era?

1ER. SEPULTURERO: De un hijo de puta muy loco. ¿Quién crees que era?

HAMLET: No lo sé.

1ER. SEPULTURERO: [...] Pues esta calavera fue de Yorick, el bufón del Rey.

HAMLET: ¿Esta?

1ER. SEPULTURERO: Déjame verla (La toma) ¡Ay, pobre Yorik! Yo lo conocí, Horacio, era un ser de una gracia infinita, con una admirable fantasía. Mil veces me cargó en sus hombros; ¡y qué odioso me resulta ahora imaginármelo! Aquí estuvieron los labios que besé ni sé cuántas veces. ¿Dónde están ahora tus cabriolas, tus canciones, tus chispazos de buen humor que hacían rugir con carcajadas a toda la mesa? ¿No te queda ninguno, ni para burlarte de tu propia mueca desdentada? Anda a la recámara de mi Señora y dile que aunque se unte una pulgada de grueso de pintura algún día tendrá esta misma apariencia. Hazla reír con eso (Shakespeare, 1999, pp. 615-631).



“Hamlet and Horatio before the Grave Diggers”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863). Acto V, escena I.

A poco, Laertes en pleno duelo declara que se iría con la muerta y la desesperación que mostrará luego Hamlet al verlo arrojarle al cuerpo de Ofelia.



“Combate entre Hamlet y Laertes en el foso”, 1843 de Eugène Delacroix (1798-1863).
Acto V, escena I.

LAERTES: Depositadla en tierra; que de su hermosa carne
inmaculada florezcan las violetas. Y a ti te digo cura intolerante,
que ella un ángel será.

HAMLET: ¿La hermosa Ofelia? ¿Cómo?

REINA: ¡Lo más dulce para la dulce! Ofelia, adiós (le arroja
flores). Yo soñé que de Hamlet tú la esposa serías y pensé que
con flores adornaría tu lecho nupcial, tu lecho nupcial, no tu
tumba.

LAERTES: ¡Que tripe maldición caiga cien veces sobre ese ser
maldito cuya pérfida acción de tu fina razón te enajenó!

No le echéis tierra aún, hasta que pueda tenerla entre mis
brazos otra vez. (Salta dentro de la fosa).

Ahora sí amontonad la tierra sobre el vivo y la muerta, hasta hacer de este llamo una montaña más alta que el Pelión o la celeste cumbre del azuloso Olimpo.

HAMLET: (Se adelanta) ¿Quién es el que declama su pena con tanto énfasis? [...] Aquí estoy yo, soy Hamlet, el danés.

LAERTES: ¡Al demonio con tu alma! (Sale de la fosa y forcejea con él) (Shakespeare, 1999, pp.639-640).

Para Lacan es a partir de la muerte de Ofelia que Hamlet recobra su deseo y puede realizar el acto que venía dilatando, es decir que podrá matar a Claudio.

Es después de esta larga y poderosa preparación, que se encuentra, efectivamente, en el quinto acto, ese algo de lo cual se trata, ese deseo siempre vuelto a caer, ese algo agotado, inacabado, inacabable, que hay en la posición de Hamlet. ¿Por qué vamos a verlo de golpe como posible? Es decir, ¿por qué vamos a ver de golpe a Hamlet aceptar, en las condiciones más inverosímiles, el desafío de Laertes? En condiciones tanto más curiosas él se encuentra, dado que es el paladín de Claudio. Lo vemos deshacer a Laertes en todos los rounds. Lo toca cuatro o cinco veces, aun cuando se había hecho la apuesta de que lo tocaría, por lo menos, cinco contra doce, y llegar a ensartarse, como está previsto; sobre la punta envenenada, no sin que haya habido una especie de confusión, donde esta punta le vuelve a la mano, y donde también hiere a Laertes. Y es en la medida en que están, los dos, heridos de muerte, que llega el último golpe, que es llevado hacia aquél a quien desde el principio se trata de estaquear: Claudio (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

Aquí nos encontramos con un Hamlet que acaba de desembarcar gracias a los piratas que le han permitido escapar del atentado y llega, sin saberlo, para el entierro de Ofelia. No obstante, él no sabía lo que había sucedido durante su

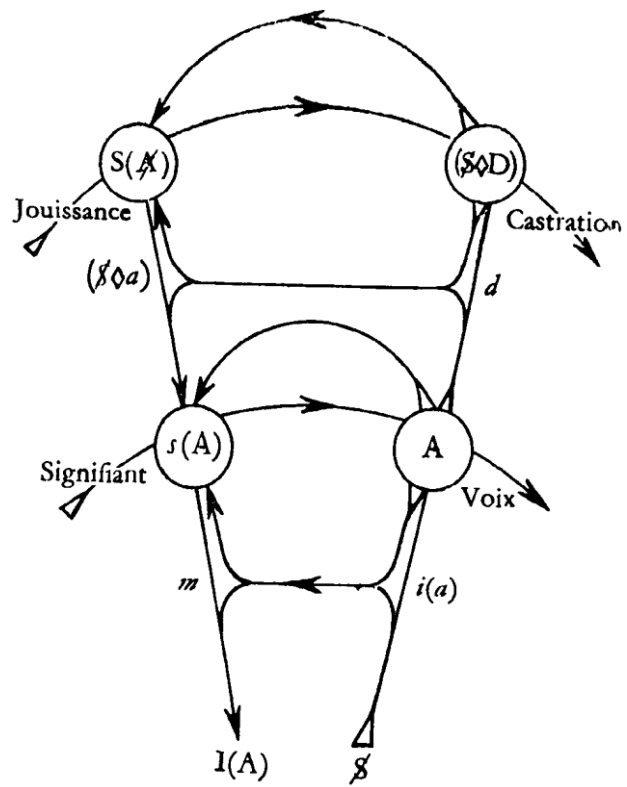
corta ausencia. Y, por otro lado, Laertes que quiere desgarrarse el pecho y abalanzarse hacia el hoyo para abrazar una última vez el cadáver de su hermana, clamando en voz alta su desesperación. Al respecto dice Lacan:

Hamlet, literalmente, no sólo no puede tolerar esta manifestación en relación a una muchacha que, como ustedes saben, él ha maltratado mucho hasta acá, sino que se precipita detrás de Laertes: después de haber lanzado un verdadero rugido, grito de guerra, en el cual él dice la cosa más desesperada, concluye, diciendo: “¿Quién lanza estos gritos desesperados a propósito de la muerte de esta joven?” Y él dice: “Quien grita acá soy yo, Hamlet, el danés”. Nunca se ha oído decir que él es danés. A él, los daneses le dan nauseas. De pronto, helo aquí absolutamente revolucionado por algo, de lo cual puedo decir que es, seguramente, significativo, en relación a nuestro esquema (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

Lacan lee a Hamlet con su propio “grafo del deseo”, denominado por entonces “grama”, es una manera de leer con lo escrito lo que él denomina “la tragedia del deseo”:

Es en la medida en que \$ está acá en cierta relación con a, que ha hecho, de pronto, esta identificación que le hace recobrar, por primera vez, su deseo, en su totalidad (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

En las sesiones siguientes Lacan se dedicará a leer con su grafo los distintos tiempos del duelo en Hamlet y cómo se juega el deseo y el objeto del duelo.



Grafo del deseo completo, (Lacan, 1957-58 [1995]).

8.3. Un esbozo sobre la espiritualidad.

Nuestro *Hamlet*: “el drama de Hamlet es el encuentro con la muerte”

El drama *Hamlet* fue escrito en los albores de la restauración inglesa y a nivel religioso se lee una alternancia entre el catolicismo (de carácter medieval) y la reforma protestante (de carácter más moderno). Durante todo el drama se encuentran ideas espirituales occidentales del siglo XVI propias de la reforma Protestante y de la Religión cristiana sobre la mortalidad y el más allá. En *Hamlet* se entrelazan creencias cristianas y Protestante sobre el asesinato, el suicidio y la venganza en los siguientes eventos: la aparición del espectro y las creencias sobre fantasmas; el matrimonio de Gertrudis con Claudio que puede ser considerado un problema religioso; el tema del perdón en Claudio y en el espectro; la locura de Ofelia que deriva en el suicidio; la venganza en Hamlet y en Laertes implica dejar de lado la religión y los rituales funerarios no fueron respetados con el Rey Hamlet, Ofelia y Polonio.

En este punto intentaremos desentrañar “el carácter espiritual” de Hamlet y de qué manera aparece en Lacan, no en forma explícita, sino más bien al sesgo, de soslayo, pero, no obstante, identificable. Para ello nos detendremos en los momentos capitales para nuestro estudio: el encuentro con el Ghost, el suicidio de Ofelia, la “escena del cementerio” y el “duelo final” con la muerte de Hamlet.

8.3.1. Hamlet y el encuentro con el Ghost

En la sesión del 8 de abril de 1959 Lacan se propone retomar lo que denomina “nuestro Hamlet”. Como es bien sabido el *Hamlet* de Lacan es la tragedia del deseo, es más, “todos los problemas del sujeto y el deseo se pueden encontrar allí”. Ahora bien, en dicha sesión indica algo que consideramos

esencial para nuestra lectura: “El drama de Hamlet es el encuentro con la muerte”.

Retoma la escena sobre la terraza de Elsinor donde se produce el encuentro de Hamlet con el espectro, con esa forma de las profundidades de la cual no se sabe lo que ella es, lo que trae y lo que quiere decir. Allí, vuelve a reconocer el trabajo de Coleridge quien ha sido uno de los autores que se ha interesado, junto a Goethe y a Nietzsche, en el “carácter espiritual” de la obra *Hamlet* y en particular de su personaje Hamlet.

Vuelvo a las interesantes notas de Coleridge, que son tan lindas, y que se lo encuentra fácilmente. Quiero decirles que, al afirmar que, después de todo, Coleridge no hacía más que reencontrarse ahí, parecía que yo tenía la intención de minimizar lo que él decía. Él es el primero que ha sondeado, tanto en otros dominios lo profundo de lo que hay en Hamlet a propósito de esta primera escena.

Hume mismo, que estaba totalmente en contra de los fantasmas, creía en éste, decía que el arte de Shakespeare llevaba a hacerle creer a pesar de su resistencia. La fuerza que él desplegaba contra los fantasmas —dice— es parecida a aquélla de un Sansón. Y ahí, el Sansón es derribado (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

Está haciendo referencia al ensayo que Samuel Taylor Coleridge realizó sobre *Hamlet*. Allí, dice que, en *Hamlet*, Shakespeare ha querido ejemplificar el equilibrio entre el mundo imaginario el mundo real:

[En *Hamlet*] parece que Shakespeare ha querido ejemplificar la necesidad moral de un adecuado equilibrio entre la atención a los objetos de nuestros sentidos y la meditación sobre las operaciones de nuestra mente, un equilibrio entre el mundo real y el imaginario. En *Hamlet* este equilibrio está desquiciado: sus

pensamientos y las imágenes por él compuestas son mucho más vívidas que sus percepciones reales (Coleridge, 1904, p. 348).

Shakespeare ha rodeado, en esta obra, muy de cerca “el encuentro con la muerte” y ese “es el punto clave de esta obra”. Es importante subrayar lo arbitrario de la revelación inicial, de aquélla de la cual habla todo el movimiento de Hamlet. La revelación, por el padre, de la verdad sobre su muerte, no resulta dada de antemano y Hamlet dudará de si el espectro es el espíritu de su padre o un mensajero diabólico¹⁶⁷.

La evocación de los espíritus de los difuntos es un fenómeno muy antiguo que se encuentra presente en muchas religiones. A nivel europeo, y dentro del cristianismo, suele asociarse a situaciones en las cuales algo ha sucedido con el difunto que debe aparecer y revelar sus culpas o dar a saber algo que le permitirá salvar su alma, acceder a la salvación. Dicha creencia está relacionada con la superstición y o siempre es aceptada como parte de las creencias cristianas (Inrovince, 2001, p. 190). En general están asociados a Satanás¹⁶⁸, que envía a sus acólitos para engañar al ser humano y hacerlo su esclavo (Penna, 2001b, p. 515).

El Ghost le dice a Hamlet que, en el dominio del más allá, él tiene sobre eso informaciones demasiado precisas sobre la manera en que sucedió su muerte

Si el padre, adormecido en el jardín, ha sido muerto a causa de que le han vertido en la oreja —como dice Jarry, ese delicado jugo— hebona, parece que la cosa ha debido escapársele, pues

¹⁶⁷ Sobre los mensajeros (ángeles y dáimones) ver los puntos 6.1.2. y 6.6.1. de esta tesis.

¹⁶⁸ Procede del hebreo *satan* que significa “adversario”. En el *Antiguo Testamento* aparece como nombre propio como paralelo a “la cólera de Yahweh” (*Samuel*, 24). En el *Nuevo Testamento* recibe otros nombres como maligno, tentador, demonio, diablo. Satán es el adversario de Jesús a partir de las tentaciones en el desierto (*Mateo*, 4, 1-10). La iconografía posterior, para representarlo, probablemente, se haya inspirado en la figura del dios griego Pan. En el islam, el nombre propio Satanás es *Iblis* (Corán, II, 34), ángel caído por no haber querido rendir homenaje al primer hombre, creyéndose superior, y transgrediendo de esa forma el mandato divino. Se convierte en el tentador que induce al hombre a la desobediencia (Romano Penna, 2001b, pp., 514-515).

nadie nos dice que él ha salido de su sueño para constatar el daño; que las llagas que cubrían “su” cuerpo no fueron jamás vistas más que por aquéllos que descubrieron su cadáver (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

Ahora bien, a partir de la aparición del fantasma, porque el padre sabe, Hamlet también sabe. Se trata, entonces de saber qué es ese mensaje en el punto donde se constituye en la línea superior del grafo, en la línea del inconsciente.

Algo es levantado, un velo, aquél que pesa, justamente, sobre la articulación de la línea del inconsciente. Ese velo que, incluso nosotros, intentamos levantar, no sin que él nos dé considerable trabajo. Pues es claro que debe tener alguna función esencial. Diré que está para la seguridad del sujeto. En tanto que él habla, porque nosotros intervenimos para restablecer la coherencia de la cadena signifiante a nivel del inconsciente, y esto presenta todas las dificultades. Se recibe, de parte del sujeto, toda esa oposición, ese rechazo, esto que llamamos resistencia y que es el pivote de toda la historia del análisis (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

Al respecto, Allouch dirá que esa observación referida al saber será decisiva:

[...] para empezar, va a poner orden, permitiendo diferenciar a Hamlet de Edipo, descartando la interpretación “edipianista” (hubiera dicho Pichon) de Hamlet e introduciendo así a Lacan en un campo distinto al de los psicólogos. En este caso, el padre sabe. Ese saber sabido da lugar inmediatamente a una primera intervención del grama para la interpretación de Hamlet. Lacan

inscribe en efecto el “sabía que estaba muerto” en la línea de arriba del grama (Allouch, 1997 [2006, p. 241]).

La inscripción en la línea de arriba del grama le permite a Lacan realizar la diferenciación entre Hamlet y Edipo. Será importante, entonces, saber sobre los efectos de dicho saber sobre el hijo.

Lacan al mismo tiempo se adueñará del problema de la procrastinación, al que el psicoanálisis pretende aportarle su solución, pero sin aceptar esa solución. Así declara inmediatamente después y casi de manera clásica (con respecto a Jones y Freud):

[...] a partir del encuentro primitivo con el ghost, es decir, literalmente el mandato de vengarlo (al fantasma [*fantôme*]), Hamlet está armado con todos los sentimientos para actuar contra el asesino de su padre. Ha sido desposeído: sentimiento de usurpación, sentimiento de rivalidad, sentimiento de venganza, y más aún la orden expresa de su padre admirado por encima de todo. Seguramente, todo está de acuerdo con Hamlet para que actúe, pero no actúa. Evidentemente entonces comienza el problema.

[...] En todo caso, digamos con Freud que hay algo que no funciona a partir del momento en que las cosas son entabladas así, hay algo que no funciona en el deseo de Hamlet (Allouch, 1997 [2006, p. 241]).

La respuesta a la pregunta ¿qué es ese mensaje que se constituye en la línea superior del grafo, en la línea del inconsciente? es que “la verdad de Hamlet es una verdad sin esperanza”, es la verdad que el psicoanálisis nos enseña. Dice al respecto Lacan:

Esta verdad sin esperanza de la cual les hablaba recién, esta verdad que es aquélla que nos reencontramos al nivel del inconsciente, es una verdad sin rostro, es una verdad cerrada, una verdad plegable, en todo sentido. Nosotros lo sabemos demasiado. Es una verdad sin verdad (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).



“Hamlet in the Presence of His Father's Ghost”, de John Gilbert, acto I, escena V.

El ir de Hamlet ante la muerte: es de eso que partimos para concebir lo que es prometido desde la escena donde el espectro aparece en el momento mismo en que se dice que él ha aparecido: “The bell then beating one” (“La campana sonando a la una”). Al respecto, dice Lacan:

Este “one”, lo reencontraremos al final de la obra cuando, después del recorrido sinuoso, Hamlet se encuentra muy próximo a hacer el acto que debe, al mismo tiempo, conducir su destino, y donde, de alguna manera, el no avanza sino cerrando los ojos, hacia el cual él debe alcanzar, diciendo a Horacio —y no es en cualquier momento que el termina diciéndole— : “¿Qué es matar a un hombre?” El tiempo de decir “one” (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

Evidentemente, para dirigirse ahí, atraviesa diversos caminos, no se dirige directamente. La acción de producir la muerte encuentra en Hamlet el obstáculo del deseo.

Este es el descubrimiento, la razón y la paradoja, porque lo que les he mostrado, y que queda del irresoluble enigma de Hamlet, del enigma que intentamos resolver, es, justamente, algo en lo que parece que el espíritu deba detenerse. Es que el deseo en cuestión, porque este es el deseo descubierto por Freud, el deseo por la madre, el deseo en tanto que suscita la rivalidad con aquél que la posee, ese deseo, ¡mi Dios!, debería ir en el mismo sentido que la acción (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

Ahora bien, esa muerte no se ejecutará sino cuando Hamlet esté tocado de muerte, en ese corto intervalo que le queda entre la muerte recibida y el momento de perderse en ella.



“Muerte de Hamlet”, autor desconocido. Dominio público.

El acto de Hamlet se proyecta, se sitúa, a su término en la cita, en ese punto en relación al sujeto, al sujeto en tanto no está aún a la luz. Al sujeto que no es jamás el soporte universal de los objetos, y de ninguna manera su negativo, su soporte omnipresente; al sujeto en tanto que habla y en tanto está estructurado en una relación compleja con el significante, que es exactamente aquél que nosotros intentamos articular aquí¹⁶⁹ (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

El deseo está entre el objeto idealizado (su padre) y el objeto despreciado (Claudio, el hermano criminal y adúltero).

¹⁶⁹ También Hamlet le permite a Lacan mostrar su sujeto, el sujeto en relación con el significante (“el sujeto es lo que representa un significante para otro significante”) que más tarde podrá formular en su seminario *La identificación* (Lacan, 1961-62).

Sin embargo, luego de la escena de la pantomima, -donde Hamlet descubre que el espectro no es un enviado de Satán y que es el espíritu de su padre-, Hamlet está frente a su tío y se detiene. Se detiene cuando todo parece indicar que Claudio no solamente no está dispuesto a defenderse, sino que ni siquiera ve la amenaza que pende sobre su cabeza. Y Hamlet se detiene porque “no es la hora”. Es interesante el señalamiento que hace Lacan de esta escena:

No es la hora en que el Otro deberá rendir cuentas al Eterno. Esto estaría demasiado bien, por un lado, o demasiado mal, por el otro. Quizá, no vengaría lo bastante a su padre, porque ese gesto de arrepentido que es el rezo abriría, quizá, a Claudio, la vía de la salvación (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de Abril de 1959).

Y, la tarea de Hamlet, a pedido del espectro es que salve a su padre. Ahí hay algo llamativo, Hamlet, que acaba de lograr esta captura de la conciencia del rey —“Wherein I'll catch the conscience of the King”— como se lo proponía, se detiene. Todo lo que hace Hamlet, nunca será hecho sino a la hora del Otro.

Es a la hora de sus padres que se queda ahí, la hora de los otros que suspende su crimen. Es a la hora de su padrastro que se embarca hacia Inglaterra. Es a la hora de Rosencrantz y de Guildenstern que es llevado, evidentemente con una felicidad que lo maravilla a Freud, a enviarlos frente a la muerte, gracias a un toque de prestidigitación felizmente realizado. Y es también a la hora de Ofelia, a la hora de su suicidio, que esta tragedia va a encontrar su término, en un momento en que Hamlet que, según parece, acaba de darse cuenta de que no es difícil matar a alguien, y que no tendrá tiempo de pronunciar palabra (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de Abril de 1959).

Este desfase con el tiempo, está presente desde el inicio, es una de las quejas del fantasma del padre de Hamlet, fue asesinado en la “flor de su pecado”, sin haber tenido tiempo de arreglar sus asuntos, para rendir cuentas en el más allá y obtener su salvación.

La confesión de los pecados¹⁷⁰ es un acto ritual que existe en muchas religiones, a través de la cual una persona o toda una comunidad se libera de sus culpas o pecados. Este ritual puede tener un carácter mágico o ético. En el cristianismo, el concepto de culpa alcanzó una dimensión interior e individual (pecado original). Este ritual es altamente necesario para el perdón de los pecados y la posibilidad del acceso al más allá y obtener la salvación del alma (Prandi, 2001, pp. 121-122).

Recordemos que luego de la explicación de Hamlet más relacionada a Edipo, en la sesión del 18 de marzo de 1959, Lacan retoma el encuentro con el espectro haciendo hincapié en que se trata de “un mandato del superyó” que se ve materializado de un “carácter sagrado”¹⁷¹.

[...] el padre vuelve del más allá bajo la forma de un fantasma [*fantôme*] para ordenarle ese acto de venganza. No hay duda alguna, el mandato del superyó se ve de alguna manera materializado y provisto de todo el carácter sagrado de aquél que vuelve de ultratumba con el agregado de autoridad que le brinda su grandeza, su seducción, el hecho de ser la víctima, el hecho de haber sido en verdad atrozmente desposeído no solamente del objeto de su amor, sino también de su poder, de su trono, de la vida misma, de su salvación, de su felicidad eterna (Lacan, 1959, sesión del 18 de marzo de 1959).

¹⁷⁰ El fundamento bíblico es la universalidad del pecado (pecado original) y que es inseparable de la universalidad de la salvación. El pecado se fue desarrollando teóricamente a partir de controversias filosóficas sobre el alma y su relación con el cuerpo (Monaci Castagno, 2001, p. 430).

¹⁷¹ Al respecto dice Allouch: La mención del superyó sigue siendo discreta y sin duda los términos propiamente religiosos le quedan mejor a Lacan (¡y a Hamlet!) (Allouch, 1997 [2006, p. 247]).

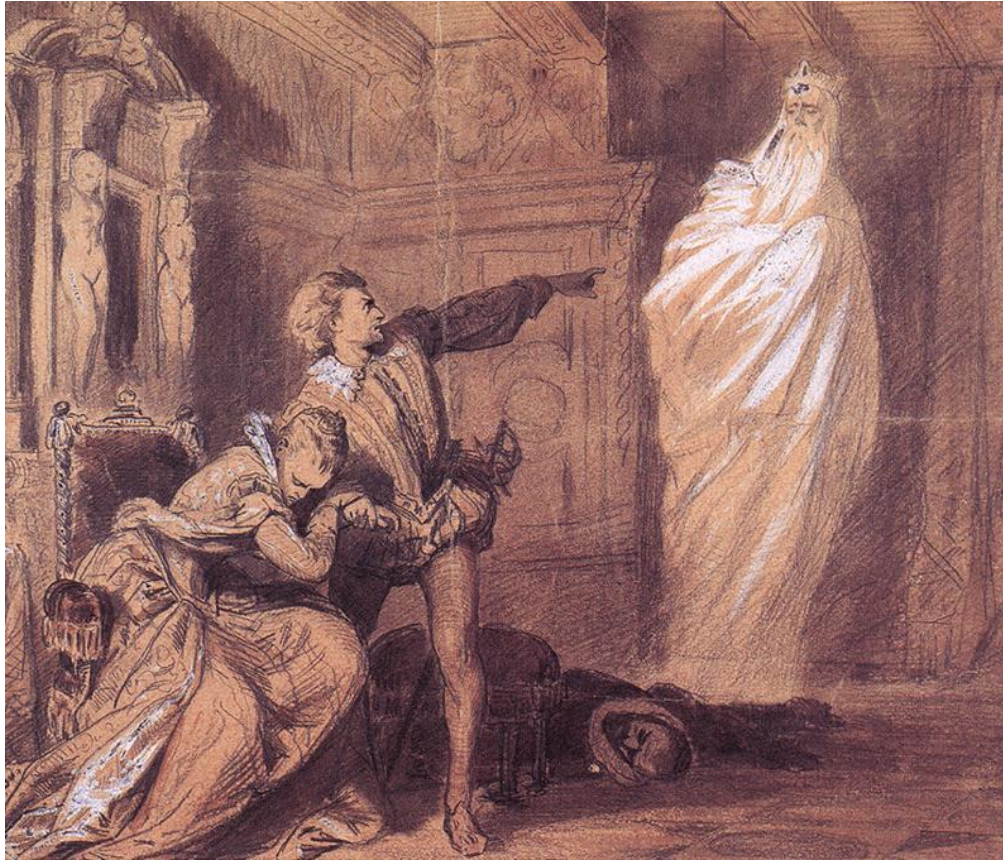
Aquello que su padre le dijo como fantasma [*fantôme*] es que fue sorprendido por la muerte “en la flor de sus pecados”. Se trata de encontrar el sitio que ocupa el pecado del otro, el pecado no pagado. Aquel que sabe es, en cambio y contrariamente a Edipo, alguien que no ha pagado el crimen de existir. Y Hamlet no puede pagar en su lugar ni dejar la deuda pendiente. “A fin de cuentas, debe hacerlo pagar, pero en las condiciones en las que está ubicado, el golpe pasa a través de él mismo” (Lacan, 1958-59, sesión del 4 de marzo de 1959). Ese mandato superyoico no termina con el cumplimiento de la venganza, además, tiene que lograr que culmine el “escándalo de la lujuria de la madre” (Lacan, 1958-59, sesión del 11 de marzo de 1959).

Ese no ir directo a la venganza, ese “desvío”, indica la procrastinación. Será necesario que Hamlet confirme que el espectro no es un enviado de Satán y que se trata del espíritu de su padre.¹⁷²

Hamlet le trasmite a su madre el mensaje esencial que el fantasma de su padre le encargó transmitir. De golpe, ese llamado encalla y vuelve a reenviarla al lecho de Claudio.

En la escena en la habitación de Gertrudis, se produce el segundo encuentro de Hamlet con el espectro. Esta escena es nombrada por Lacan como la escena de la “recaída” y la opone a la “escena del cementerio”. Entonces, no es de cualquier manera que debe hacer “cesar el escándalo de la madre”. Para Lacan el espectro interviene para proteger a Gertrudis “de una especie de desborde agresivo” de Hamlet. Le manifiesta a Hamlet que hay ciertas cosas en Gertrudis que el hijo no debe tocar.

¹⁷² Este “desvío” ha sido leído de diferentes maneras. En la siguiente cita aparecen tres versiones: “Hamlet en un principio no sabe tanto como para que el fantasma que se presenta bajo el aspecto de su padre le haga saber que sabe. Al contrario. Aceptemos con Dover Wilson que duda de la autenticidad de lo que le dice el espectro y del estatuto mismo del espectro, hasta la intervención de la escena dentro de la escena. Pero tal desfasaje no elimina el problema; así como tampoco vuelve impertinente su formulación. La procrastinación no ocurre verdaderamente, como lo dice Lacan y como lo confirma Dover Wilson una vez admitido el desfasaje, sino a partir del momento en que Hamlet sabe (Allouch, 1997 [2006, 250]).



“Encuentro con el Ghost en la habitación de Gertrudis”, en:
<https://shakespeareobra.wordpress.com/hamlet/>

8.3.2. Hamlet y el suicidio de Ofelia: Ofelia es el *objeto a* del fantasma

En las sesiones del 8 y 15 de abril Lacan desplegará el lugar que ocupa Ofelia para Hamlet. Además, se preguntará cómo es que Shakespeare le hace cumplir la función de *Phallos*¹⁷³.

Ofelia aparece con rasgos que surgen de manera opuestas. De hecho, por una parte, Hamlet se comporta con Ofelia con una crueldad completamente excepcional, que la hace sentir como una víctima y, por otra parte, se ve bien que ella no es una criatura descarnada.

Lacan se dedicará en esta sesión y en la siguiente a mostrar que Ofelia es el objeto del fantasma, más precisamente, el *objeto a* del fantasma.

Esta imagen de vida pronta a nacer, de vida portadora de todas las vidas, es así como, además, Hamlet la califica, la sitúa, para rechazarla: "Serás la madre de pecadores". Esta imagen, justamente, de la fecundidad vital, esta imagen, para decirlo todo, nos ilustra, creo que más que ninguna otra creación, la ecuación a la cual he tenido en cuenta en mis cursos, la ecuación mujer=falo. Hay, evidentemente, ahí, algo que nosotros podemos reconocer fácilmente. [...] La confusión de Ofelia (*Ophelia*) y Falo (*Phallos*) no tiene, incluso para nosotros, necesidad de nada para aparecer. Ella nos aparece en la estructura. Y lo que el trata de introducir ahora, no es: ¿en qué Ofelia puede ser el Falo? (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959).

¹⁷³ "La turbia inclinación de Lacan por Ofelia (*fascinatio*: la palabra griega *phallos* se dice en latín *fascinus*) ya sugiere que, según él, el deseo de Hamlet está orientado hacia Ofelia. Pero Hamlet no habría convertido a Ofelia en su camino; lo cual es el primer desvío que debemos identificar con cuidado, porque sobre él se funda la eficacia de la escena del cementerio, y por ende la teoría lacaniana del duelo" (Allouch, 1997 [2006, p. 261]). Es de resaltar que en esta ocasión Allouch dice explícitamente que hay "teoría del duelo" en Lacan.

Ofelia está ahí para interrogar el secreto de Hamlet, el secreto de su deseo. Ahora bien, ¿qué es este objeto de deseo? En la tragedia *Hamlet*, Ofelia se comporta como el señuelo del deseo de Hamlet.

Ese objeto, ese tema, ese personaje, viene, aquí, como elemento a nuestro propósito, el que seguimos desde hace cuatro de nuestros encuentros, que es el de mostrar, en Hamlet, la tragedia del deseo. [...] el deseo no se concibe, no se sitúa sino en relación a las coordenadas fijas en la subjetividad, tal como Freud ha demostrado que fijan a cierta distancia el uno del otro, el sujeto y el significante, lo que pone, al sujeto, en una cierta dependencia del significante como tal (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

Lacan interpreta ciertos desvíos de Hamlet en función de algunas de marcas (*repères*) que están articuladas en el grama. Uno de esos desvíos está en relación con el personaje de Ofelia.

[... Ella] está presente en la historia desde el inicio — Ofelia, se los dije, es la trampa —, desde el origen de la leyenda de Hamlet. Es la trampa donde Hamlet no cae, [...] porque se le advirtió de antemano; también porque el señuelo mismo, a saber, la Ofelia de Saxo Grammaticus¹⁷⁴, no se presta allí,

¹⁷⁴ El tercer libro de la *Gesta Danorum* (*Gesta de los daneses*) escrita en el siglo XII por Saxo Gramático contiene la primera versión de la historia de Hamlet.

Borges en el libro *Literaturas germánicas medievales* narra la gesta de la siguiente manera: “El autor refiere que Horvendil, padre de Amlodi o Amleth, fue asesinado por su hermana Feng, que incestuosamente se desposó con su mujer, la reina Geruth (Gertrude en el drama de Shakespeare). Amleth fingió estar loco, para huir de la tiranía de Feng. Este le mandó una ramera, encargada de poner a prueba su lucidez; Amleth, advertido por sus amigos, no cayó en la celada. Feng, entonces, lo hizo espiar por un consejero, que se ocultó detrás de una cortina en la habitación de la reina. Amleth, cantando como un gallo y agitando los brazos como si batiera las alas, descubrió la presencia del intruso. Lo mató con su espada, despedazó el cuerpo, hirvió los pedazos y los arrojó al foso del castillo, para que se los comieran los cerdos. Feng envió, por intermedio de Amleth, una carta al rey de Inglaterra, a quien le encargaba decapitarlo. Amleth sustituyó la carta por otra que pedía que lo desposaran con la hija del rey. Celebrada la boda, Amleth regresó a Dinamarca y halló que celebraban su muerte en un banquete funerario. Cuando todos los huéspedes estuvieron ebrios, Amleth incendió la sala, donde perecieron. Luego subió

enamorada como está, desde hace tiempo, nos dice el texto de Belleforest, del príncipe Hamlet (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

Con esa Ofelia, Shakespeare hace otra cosa. En la intriga puede que no haya hecho más que profundizar ese rol que tiene Ofelia en la leyenda, destinada a cautivar, a sorprender el secreto de Hamlet. Para Lacan esta Ofelia:

[...] es, quizá, algo que deviene un elemento de los más íntimos del drama de Hamlet que nos ha dado Shakespeare, del Hamlet que ha extraviado la ruta, la vía de su deseo; o ella es un elemento de articulación esencial en ese encaminamiento que hace a Hamlet ir a eso que llamé, la última vez, la hora de su cita mortal, de cumplimiento de un acto que él realiza, en cierto modo, a pesar suyo (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

Ahora bien, ¿qué quiere decir Lacan y cómo funciona lo que él denomina “el momento de perturbación del deseo de Hamlet”?

Ofelia, en este examen, se sitúa a nivel de la *letra a*, la letra *a* en tanto que está inscripta en esa simbolización de un fantasma. El fantasma, siendo el soporte, el sustrato imaginario, de algo que se llama, hablando con propiedad, el deseo, en tanto que se distingue de la demanda, que se distingue, también, de la necesidad (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

al aposento de Feng y le cortó la cabeza. Shakespeare no conoció la *Gesta Danorum*; se inspiró en las *Histoires Tragiques* de Francis Belleforest, publicadas en París en 1570. El enigmático y lacónico estilo de algunas contestaciones de Hamlet se encuentra ya prefigurado en la versión de Saxo (Borges, 1966, p. 53).

Ese *a* corresponde a la articulación del objeto, es decir, a la relación de objeto. Ofelia corresponde a ese objeto y queda ligada a la figura de Hamlet.

[...] escuchamos hablar de ella como de la causa del triste estado de Hamlet. Eso es la sabiduría psicoanalítica de Polonio. Está triste, es porque no es feliz. “No está feliz a causa de mi hija. Ustedes no la conocen, es la flor y nata y, como es natural yo, el padre, no toleraré eso” (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).



“La muerte de Ofelia”, de Eugène Delacroix, 1844, Louvre.

Lacan hace una observación muy importante, Ofelia es la primera persona que Hamlet ve después de su primer encuentro con el espectro, encuentro que lo deja en estado de trastorno y que testimonia un gran desorden en su aspecto, produciendo una desorganización subjetiva. Si bien, como indica Allouch (1997 [2006]) no es cierto que Ofelia sea la primera persona que Hamlet ve después

del Ghost, de hecho, inmediatamente, se encuentra con Horacio y Marcelo. En todo caso Ofelia es la primera persona que ve Hamlet después del encuentro con el Ghost y que no sabe nada de la existencia del espectro.¹⁷⁵ Lacan se detiene en ese punto, lee y traduce el pasaje.

Se la ve aparecer a propósito de algo que la hace, ya, una persona muy destacable, a propósito de una observación clínica, que es ella quien tuvo la dicha de ser la primera persona que Hamlet ha encontrado, después del encuentro con el ghost. Es decir, apenas salido de ese encuentro que tenía algo bastante trastornante encuentra a Ofelia. Y la forma en que se comporta con Ofelia es algo que vale la pena ser relatada. “My lord, as I was sewing in my closet...”. “Mi señor, como estaba cosiendo en mi habitación”, el Señor Hamlet, su jubón deshecho, sin sombrero en la cabeza, las medias enchastradas y sin ligas caían sobre sus talones...” “Pale as this shirt, this knees knocking each other...” “Pálido como su camisa, sus rodillas se entrecrocaban y el aspecto tan desdichado como si hubiera sido rescatado del infierno para hablar de sus horrores... he ahí que viene a mí”. “He took me by the wrist and held me the hand...”, “El me toma por la muñeca y la aprieta fuerte...” “Then goes he to the length of all this arm...” “... él se aparta todo el largo de su brazo...” “... and with this other hand thus other this brow...” “con su otra mano sobre las cejas...” “the falls to such persual of my face...” cae en tal examen de mi figura, como si quisiera dibujarla. Se queda así largamente y, al

¹⁷⁵ “Forzando un tanto las cosas, Lacan llega incluso a presentar a Ofelia como “la primera persona que Hamlet ha encontrado luego del encuentro con el *ghost*”. Lo cual no es correcto, entre ambos encuentros está toda la sutil escena del juramento; pero es correcto en el plano del análisis de la obra, del juego entre las cinco escenas de la procrastinación. Ofelia es en verdad la primera persona (encontrada por Hamlet)... que no está informada, que parece no estar implicada para nada en el asunto reactivado por la intervención del fantasma. Pero eso no impide, al contrario, que el mismo asunto no se apodere de Hamlet sino después del rechazo de Ofelia. Lacan lee el texto en inglés, traduciendo poco a poco el conjunto del parlamento de Ofelia. En esa escena, Hamlet le dice adiós a Ofelia, a su amor por Ofelia, al amor de Ofelia. O más precisamente, sin llegar a decirle claramente “adiós”, sin poder decirle que rompe definitivamente con ella, le muestra que le dice “adiós”, que efectúa esa ruptura –casi como quien cierra la puerta de la habitación de hospital donde se sabe que dejamos para no volver a ver jamás a una persona amada a punto de fallecer y a quien no queremos o no podemos decirle que esa visita es la última” (Allouch, 1997 [2006, p. 256]).

fin, sacudiéndome ligeramente el brazo, y meneando tres veces la cabeza de arriba a abajo “and thrice this head thus waving up and down...” exhala un suspiro tan triste y profundo, que ese suspiro parece conmover todo su ser y terminar su vida. Después de que él me deja, y siempre mirando detrás de su espalda, “...he seemed to find this way without this eyes...”, parece encontrar su camino sin la ayuda de sus ojos fuera de la puerta, y hasta el fin los tiene fijados sobre mí (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

No deja de llamarnos la atención el pasaje en que dice: “exhala un suspiro tan triste y profundo, que ese suspiro parece conmover todo su ser y terminar su vida”. Se trata de una traducción de Lacan. Es una frase que adelanta, el “último suspiro” antes de la muerte, con las connotaciones de *ànima*, *penuma* y espíritu (la vida exhalada por la boca) que desarrollamos en el punto 3.1.

La secuencia que estamos señalando sigue así:

- encuentro con el Ghost o “encuentro con la muerte” (se entera del motivo de la muerte del padre y mandato del espectro de vengar su muerte junto con la divisa de hacer cesar el escándalo materno),
- encuentro con Ofelia (rechazo del amor de Ofelia),
- despedida de Ofelia (“exhala un suspiro...”) que lo llevará directamente al encuentro de su muerte,
- segundo encuentro con el Ghost (quien le recuerda que “se interponga entre ella su alma peleando”),
- escena en el cementerio, reencuentro con su deseo (Ofelia,)
- escena final del “duelo con el florete (*foil*)” y el logro de cumplir el mandato paterno con el costo de su vida.

Si seguimos a Lacan, en que Ofelia es “la primera persona que ve Hamlet después del encuentro con el espectro”, esto tiene consecuencias. Ofelia queda fuera del “mandato del superyó”, es decir, fuera de la ley de superyó. Al aceptar la “divisa”¹⁷⁶ del espectro, Ofelia queda fuera de la ley, se produce una

¹⁷⁶ “Hamlet ha reaccionado al encuentro con el *ghost* adoptando una divisa: ‘Adiós, adiós y acuérdate de mí’. Fueron las últimas palabras de su padre aunque elevadas por él al rango de una divisa” (Allouch, 1997 [2006, p. 259]).

transmutación del amor por Ofelia. En la “escena del cementerio” se logrará poner fin al rechazo de Ofelia y recobrar su deseo. Al respecto dice Allouch:

La incidencia de dicha escena se mostrará directamente ligada al rechazo de Ofelia. El juramento al padre ya efectuaba ese rechazo y la visita a Ofelia no modifica en nada tal determinación. Hamlet se lo manifiesta incluso presentándose desaliñado ante ella. Sin embargo, situado así, dicho amor según la rememoración permanecerá activo; con algo de paradójico, intervendrá en la escena del cementerio donde asumirá de nuevo su régimen de amor según la repetición, es decir, “requerido en su destino” (Allouch, 1997 [2006, p. 259]).

Ahora bien, para Lacan se producirán tres tiempos en la relación con el objeto, en la descomposición del fantasma. Por un lado, esa vacilación se origina en presencia de lo que, hasta entonces, ha sido objeto de exaltación suprema produciéndose el primer tiempo de la relación con el objeto del fantasma.

Ocurre que algo vacila en el fantasma; hace aparecer allí sus componentes, los hace aparecer y recibir, en algo que se manifiesta en esos síntomas que llamamos una experiencia de despersonalización, y que es eso por lo cual los límites imaginarios, entre el sujeto y el objeto, pueden cambiar, en el sentido propio del término, el orden de lo que se llama lo fantástico (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

Desequilibrio que se produce en el fantasma, franqueando los límites que le están asignados. En Hamlet, se producen después de que Ofelia está completamente disuelta en tanto objeto de amor. “I did you love one” (te he amado antes), dice Hamlet. Y la relación con Ofelia pasa a un estilo de agresión cruel y de un sarcasmo llevado muy lejos. Otro rasgo consiste en que ese objeto

del que se trata no es tratado como podría serlo, como una mujer. Ella deviene, para él, la portadora de todos los pecados.

El segundo tiempo está en la destrucción o pérdida del objeto que aparece afuera del sujeto. Ofelia deviene en ese momento el falo, en tanto que símbolo significativo de la vida y como tal, Hamlet lo rechaza.

Por otra parte, la actitud de Hamlet con Ofelia en la *play scene*, es también algo donde se designa esa relación entre el falo y el objeto. Allí, porque él está delante de su madre, y expresamente, en tanto está delante de su madre, dice que “hay aquí un metal que me atrae más que vos” (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959).

Lacan designará como “patológico” lo que se produce en Hamlet durante la escena de ruptura con Ofelia. Al respecto dice Allouch:

[Lacan] Lee la distancia que se toma con respecto al objeto Ofelia (que fue “objeto de suprema exaltación”) como signo de una “identificación en adelante difícil” —una frase en la que no es posible determinar si se trata de una identificación con el objeto o bien del objeto, y sin duda hay que tomarla en ambos sentidos. Tal identificación en adelante difícil es suscitada por lo que sucede y que Lacan formula así: “algo vacila en el fantasma y hace aparecer sus componentes”. De modo que la experiencia de Hamlet linda con la despersonalización, lo fantástico y también la *Unheimlichkeit*. [...] Lacan sitúa pues la *Unheimlichkeit* no como proveniente de algún tipo de irrupción del inconsciente sino como una experiencia de descomposición del fantasma (Allouch, 1997 [2006, pp. 261-262]).

Para muchos analistas de *Hamlet* la “escena con la madre” o “escena en la habitación de Gertrudis” repite el rechazo de Ofelia. En las dos escenas, Hamlet rechaza la sexualidad femenina y trata a las mujeres de ramera. El grama da cuenta de esa cuasi-reiteración.

Como vemos, según Lacan el rechazo de Ofelia interviene de manera decisiva en la recaída de Hamlet frente al deseo de su madre. Ofelia es su pequeño otro, *petit a*, y su rechazo, al no permitir que funcione más la estructura imaginaria del fantasma, el molinete entre $\$$ y *petit a*, hace que el nivel de su deseo no pueda ser mantenido; el deseo, *d* minúscula, cae entonces siguiendo el único trayecto disponible, al nivel de A, al nivel del deseo no por su madre sino de su madre (Allouch, 1997 [2006, p. 271]).

Recordemos que para Lacan “en la articulación del fantasma el objeto ocupa el lugar de lo que el sujeto está privado”. Y, será con “el falo que el objeto asuma la función que tiene en el fantasma”, dando lugar a la constitución del deseo con el fantasma como soporte. Ese “ocupa el lugar” responde a que hay una sustitución en juego “*petit a* llegaría al lugar de Φ ” (Lacan, 1958-59, sesión del 15 de abril de 1959). Posteriormente, en la “escena del cementerio” el rechazo de Ofelia será anulado y le permitirá a Hamlet cruzar ese umbral hasta entonces infranqueable. Para Lacan, el duelo efectuaría el levantamiento de la procrastinación de Hamlet. El fracaso de la “escena en la habitación de Gertrudis” puede situarse en el grama bajo la forma de la recaída del deseo (*d*) en el Otro (A), pero tomado como lugar del código. Es decir, nada responde cuando Hamlet apela a su fantasma para sostener su deseo frente a Gertrudis.

La diferencia entre ese fracaso y el triunfo de la escena del cementerio será problematizada por Lacan como efecto de una función (que llamamos inédita) del duelo. En el fracaso con Gertrudis, intervenía el acontecimiento durante el cual Hamlet

se separó de Ofelia. Lacan lo interpretaba escribiendo que el *petit a* del fantasma era desglosado de \$ por esa ruptura y atraído así hacia i(a) en el estrato inferior del grama; a partir de esa dislocación entre \$ y *petit a*, la estructura imaginaria del fantasma ya no funcionaba (Allouch, 1997 [2006, p. 272]).

Finalmente, el tercer tiempo corresponde con la valorización o reintegración del objeto *a* y la posibilidad, para Hamlet, de anudar el nudo, es decir, de precipitarse a su destino. Ese tercer tiempo es absolutamente capital, se trata del momento de la batalla furiosa en el fondo de la tumba de Ofelia. Si la función del duelo reconstituye el deseo, será necesario que el fantasma se reconstituya. Recordemos que para Lacan aquello que la vida de Ofelia no había conseguido lo efectuará la muerte de Ofelia. Ahora bien, se reconquista el objeto, pero al precio del duelo y la muerte.

8.3.3. Sobre los “duelos” en Hamlet

En las dos últimas sesión del seminario que están consagradas a *Hamlet* (sesiones del 22 y 29 de abril) Lacan se dedicará a dar su versión del duelo, para ello se va a detener en la “escena del cementerio” y en el desencadenamiento de la escena final del “duelo con el florete” que lo lleva a su propia muerte. En dichas sesiones va a desplegar lo que denomina “la función del duelo”, “aquello que debe morir”, el lugar del ritual en la muerte, “el duelo se emparenta con la psicosis”, “la identificación del sujeto en el duelo” y “la locura o pseudo locura de Hamlet”. En cada uno de estos temas es posible encontrar elementos relacionados con la espiritualidad.

8.3.3.1. El lugar de los rituales funerarios y los efectos en el duelo

En la sesión del 22 de abril de 1959 Lacan vuelve a la “escena del cementerio” para trabajar la posible relación entre el objeto de deseo y el objeto del duelo. Como ya hemos dicho, la “escena del cementerio” cuenta con varias partes de interés, en esta ocasión importa el momento en que Hamlet no puede soportar la ostentación del duelo de Laertes, quien se muestra fuera de sí, trastornado, sacudido en sus cimientos, en el momento del entierro de su hermana.

Hamlet salta a la garganta de Laertes, en el agujero donde se acaba de bajar el cuerpo de Ofelia, para decirle: “Muéstrame lo que podrás hacer. ¿Llorarás, pegarás, ayunarás?... Yo lo haré. ¿Has venido para gimotear, mofarte de mí saltando en su tumba? Hazte enterrar vivo con ella, yo también lo haré. Y si tú parloteas de montañas, que se arrojen sobre nosotros millones de hectáreas, a tal punto que, después, esa colina que

enrojecerá su cima en la zona de fuego, Ossa parecerá una verruga. Y si tú gritas, yo vociferaré”. Después de esto, todo el mundo se escandaliza, se deshace por separar a esos hermanos enemigos en vías de asfixiarse. Y Hamlet pronuncia, aún, esos propósitos, hablando a su partenaire: “Eh, Señor, ¿qué hace que te conduzcas de este modo conmigo? Yo le he amado siempre” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Así, emerge lo que Lacan denomina “el camino del duelo”, que se esboza en el momento culminante y crucial de la pieza (Lacan, 1958-59, sesión del 18 de marzo de 1959). Ahora bien, ¿qué relación hay entre la constitución del objeto en el deseo y en el duelo? En la sesión del 15 de abril de 1959, como ya vimos, Lacan ya había desplegado los tres tiempos de la relación con el objeto del fantasma. Luego de la vacilación del Hamlet a partir del encuentro con la muerte, con el ghost, aparece Ofelia. Hamlet se dirigirá a ella de manera despreciativa y cruel, ese carácter agresivo, humillante de tratar a Ofelia será el símbolo mismo del rechazo de su deseo. Finalmente, la reconquista del objeto se producirá al ver a Laertes desgarrado por la muerte de Ofelia.

Es de algún modo en la medida en que el objeto de su deseo se ha vuelto un objeto imposible, que vuelve a ser objeto de su deseo (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

A continuación Lacan realiza las siguientes preguntas: ¿qué puede ser la identificación del duelo? y ¿cuál es la función del duelo? Para responder a dichas preguntas, se hace necesario partir de la tesis fundamental que sostiene la interpretación lacaniana de la “escena del cementerio” y la “función del duelo”: “lo sacrificado en la vida no le es devuelto al sujeto por el Otro” y “el falo es el símbolo de ese sacrificio”. Es más, el falo es el significante de la ausencia de garantía en el Otro, el falo es el objeto sacrificado por el sujeto y que no es devuelta en el lugar del Otro (Lacan, 1958-59, sesión del 8 de abril de 1959). Si

Hamlet no pudo tomar a Ofelia como objeto *petit a* de su fantasma, como el objeto de su deseo; entonces, Ofelia se volvió para él la figura fálica de la sexualidad femenina rechazada como tal.

Dicha sustitución tan particular de *petit a* por Φ está lejos de haberse producido, y en su mismo fracaso puso a Φ en el preciso lugar en que *petit a* no advino. En ese momento de la enseñanza de Lacan sobre la composición del fantasma hay una fórmula equivalente a *Wo Es war soll Ich Werden*: allí donde estaba Φ , allí mismo debe advenir *petit a* (Allouch, 1997 [2006, pp. 284]).

Para Lacan, justamente, en la medida en que el sujeto está privado de algo de “sí mismo”, es decir, que ha cobrado el valor del significante mismo de su alienación, el falo, algo que se aferra a su vida misma porque ha cobrado el valor de aquello que lo vincula al significante, “en la medida en que está en esa posición es que un objeto particular se vuelve objeto de deseo” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). Lacan lo nombre “la libra de carne”¹⁷⁷ que está “empeñada en su relación con el significante”, es algo que se vuelve objeto en el deseo porque algo va a ocupar el lugar de eso. Ahora bien, con respecto al sacrificio, Lacan realiza una transformación respecto de dicho concepto, el cual implicaría un don a dios o a los dioses donde se produciría una economía de intercambio con los dioses. Vale decir, que algo se espera a cambio del sacrificio¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Si bien no lo dice explícitamente, le hace un guiño a Shakespeare con “la libra de carne” del *Mercader de Venecia*.

¹⁷⁸ En *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Marcel Mauss y Henri Hubert (1899) sostenían que el sacrificio, lejos de ser una práctica ritual antigua es contante en nuestra cultura e implica la distinción entre lo sagrado y lo profano. El sacrificio implica la ofrenda de un don ritual (dedicada a seres sobrenaturales).

Para Mauss (1925) en *Essai sur le don*, el don implica la obligación del intercambio.

Para Jean-Paul Vernant y M. Detienne (1979) en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, el sacrificio y el don propio de éste, está vinculado al banquete sacrificial propio del mundo griego.

Para Lacan “nada que provenga del Otro le es devuelto al sujeto en respuesta al sacrificio que se le hizo”. Allouch se ha encargado de trabajarlo en su versión del duelo:

La pérdida implicada en tal sacrificio “absurdo” (Kierkegaard) es una pérdida a secas –lo que en inglés se dice de una manera que confirmaría la posible función de una pérdida así en el duelo: *dead loss* (Allouch, 1997 [2006, pp. 279-280]).

Ahora bien, las preguntas por la “identificación del duelo” y de la “función del duelo” serán abordadas por Lacan con las categorías de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Comienza dando cuenta del aspecto más evidente de la experiencia del duelo, es decir, cuando el sujeto se hunde en el vértigo del dolor. Se refiere a la experiencia de la muerte de alguien que es, para el sujeto, un ser esencial. Se trata, dirá Lacan, de una especie de “existencia absoluta”, que “no corresponde con nada que exista” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). Califica esa pérdida como una pérdida verdadera, intolerable, un agujero en lo real. Y, es por esta misma función, que el duelo se emparenta con la psicosis.

Este agujero se encuentra en lo real, y es en razón de la misma correspondencia que la que articulo en la *Verwerfung*, que ofrece el lugar donde se proyecta, precisamente, ese significante faltante, ese significante esencial, como tal, en la estructura del Otro, ese significante cuya ausencia vuelve al Otro impotente para darles vuestra respuesta. Ese significante que sólo puede pagar con vuestra carne y vuestra sangre, ese significante que es, esencialmente, el falo bajo el velo (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Es porque ese significante encuentra ahí su lugar y, al mismo tiempo, no puede encontrarlo, porque ese significante no puede articularse a nivel del Otro, que abundan en el duelo (como en la psicosis) todas las imágenes por las cuales aparecen los fenómenos del duelo.

De modo que el segundo paso de la parapsicosis que es el duelo según Lacan puede situarse como un sacrificio del falo. En la escena del cementerio, Hamlet le pone fin a su rechazo de Ofelia como falo. Ofelia está entonces ubicada como falo convocado por el duelo que Hamlet hace por ella, pero será su sacrificio en cuanto falo aquello que la elevará al estatuto de objeto en el deseo de Hamlet. Mediante tal sacrificio, Hamlet ya no será solamente castrado sino también privado del falo, vale decir, ya no solamente castrado en el significante sino también en su ser (Allouch, 1997 [2006, p. 296]).

Para Lacan, hay un duelo parapsicótico que constituye la relación de objeto, vale decir, que no hay sujeto deseante fuera de esa travesía. Esto es porque el objeto del deseo es un objeto perdido, un objeto imposible, y por lo tanto real.

Freud había llamado castración a la vía de acceso al objeto del deseo; prolongando a Freud y gracias a la dimensión imaginaria que supo distinguir, Lacan agrega que el objeto del deseo no se constituye en el fantasma sino sobre la base de un sacrificio, un duelo, una privación del falo. Los tres términos designan pues una misma operación, que torna gratuito al objeto del deseo, que permite que funcione la estructura imaginaria del fantasma (Allouch, 1997 [2006, p. 300]).

Además, por el hecho de que no hay nada que pueda colmar de significativo ese agujero en lo real, es que los ritos¹⁷⁹ que se efectúan a nivel de la comunidad hacen frente al agujero creado en la existencia.

El rito hace coincidir el agujero real con la fisura simbólica. Su función es concebida por Lacan como equivalente a la del trabajo del duelo [...] no hay rito en “Duelo y melancolía” porque el trabajo del duelo está ocupando el lugar del rito, el duelo psíquico sustituye al duelo social. Pero el hacer coincidir el agujero real con el agujero simbólico, cualquiera sea la vía, social o psíquica, no es la totalidad del duelo para Lacan; sólo se refiere, por así decir, a la parte superior del grama. El segundo paso del duelo, sacrificial, recobra la función de un público, cuando ésta se ha perdido (Allouch, 1997 [2006, p. 309]).

Al igual que en el Chiste, la función del público es esencial para el duelo, y dicha función se cumple con los ritos funerarios. Ahora bien, en la tragedia *Hamlet*, el ghost, el fantasma, es una imagen, dice Lacan, “que puede sorprender el alma de todos y cada uno” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). Justamente, en este caso los recursos simbólicos fueron fallidos. Y, cuando algo es fallido o “rechazado en la satisfacción de la memoria del muerto”, en el lugar dejado libre por el rito significativo, aparecen, como en el caso de *Hamlet*, la creencia de fantasmas, espectros o espíritus¹⁸⁰. Al respecto, Lacan va en la

¹⁷⁹ “Si en lo concerniente al muerto, aquel que acaba de desaparecer, no han sido cumplidos los ritos —¿los ritos destinados a qué, a fin de cuentas?, ¿qué son los ritos funerarios?— los ritos por los cuales nosotros satisfacemos eso que se llama la memoria del muerto, ¿qué es sino la intervención total, masiva, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico? (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

¹⁸⁰ Borges (1966, p. 53) comenta respecto de Saxo Gramático que al estar muy cerca del paganismo” lo vio como un enemigo. Es más, “careció de un sentimiento religioso; fue un erudito, que incluyó en su *Historia Danesa* la religión de los antepasados”. Sin embargo, “la indiferencia o incredulidad de Saxo Gramático no lo movió a omitir lo maravilloso. Pensaba que el deber del historiador es registrar no sólo los hechos reales, sino también las fábulas y las tradiciones. Así en el libro décimo nos habla de un oso que se enamoró de una mujer, la tuvo en su cubil durante largo tiempo y engendró en ella un hijo, de quien descendieron muchos reyes; y en el libro octavo, de brujas que venden vientos a los marinos y de una reina de tan clara hermosura que, habiendo

misma línea que Dover Wilson, para ellos, Hamlet desconfía de las apariciones y sustituye una forma de “revelación” por una forma de “confesión”¹⁸¹.

En la sesión del 29 de abril de 1959, última dedicada a Hamlet, Lacan declara: “de un extremo a otro de Hamlet, no se habla más que de duelo”. La obra ya comienza con Hamlet en duelo por la muerte de su padre y con las complicaciones que se producen en dicho duelo por la pronta boda de la madre. El punto importante que está presente en *Hamlet* en relación con todos los duelos que están en la obra es que los rituales funerarios están fallados, se abreviaron o son clandestinos. El fantasma del padre es una sombra que tiene una queja inextinguible, que ha sido sorprendido y ofendido, de una manera eterna, “en la flor de sus pecados”. No ha tenido tiempo de reunir, antes de su muerte, ese algo que lo hubiera puesto en condiciones de comparecer ante el último juicio. El asesinato de Polonio y el ridículo arrastre de su cadáver por el pie, por un Hamlet que deviene desenfrenado y que se divierte en mofarse de todo el mundo que le pregunta dónde está el cadáver, es enterrado sin ceremonia, secretamente, a las apuradas, por razones políticas. Ofelia habiéndose ahogado de manera deliberada, es enterrada en tierra santa, en tierra cristiana. Recordemos el diálogo que tienen los enterradores: si Ofelia no fuera una persona de un rango tan elevado se la hubiera tratado de otra manera, de la forma en que el sacerdote articula que esto hubiera debido ser, ya que él no es del parecer de que se le rindan esos honores funerarios, se la habría arrojado en tierra no consagrada, se habrían acumulado sobre ella tiestos y se la hubiera maldecido. Es de esa manera que sería tratado para el cristianismo alguien que se ha suicidado.

La función del rito en el duelo consiste en una mediación que introduce en eso que el duelo abre de hiancia, la falta simbólica. Y, en la muerte de su padre, Hamlet ya encuentra una falla en la memoria del muerto. Se trata del casamiento precoz de la madre. Ese casamiento que la madre misma, en su ansiedad por saber lo que atormenta a su amado hijo, llama “nuestro casamiento demasiado

sido condenada a que la pisotearan caballos salvajes, estos se detuvieron maravillados, sin atreverse a herirla.

¹⁸¹ Como vimos, sustituye la revelación del fantasma, les decir, la superstición por la confesión y la confesión permite la salvación del alma. Se trata de uno de los sacramentos (*sacramentum* o *mystérion*) dentro del plan de salvación de Dios revelado (Jesucristo).

precoz”: “I doubt it is no other but the main. His father's deth and our o'earhsty marriage”.

No es necesario que les recuerde esas palabras de Hamlet sobre esos restos de la comida de los funerales, que servirían para la comida de las nupcias, economía, economía: “Thrift, Thrift Horatio”, indicando con ese término algo que nos recuerda que, en nuestra exploración del mundo del objeto, en esta articulación que es aquella de la sociedad moderna sobre eso que llamamos los valores de uso y los valores de cambio, con todas las nociones que se engendran alrededor de eso, hay algo que, posiblemente, el análisis desconoce —entiendo el análisis marxista, económico, por cuanto domina el pensamiento de nuestra época— , y de lo cual palpamos la fuerza y la amplitud a cada instante, son los valores rituales. Aún por eso que notamos sin cesar en nuestra experiencia, puede ser útil que destaquemos, que los articulamos como esenciales (Lacan, 1958-59, sesión del 29 de abril de 1959).

No olvidemos que para Lacan la función del duelo es radical. No hay relación de objeto sin duelo, del objeto y de esa “libra de carne fálica” que el sujeto no puede más que sacrificar para tener acceso al objeto.

Semejante radicalización no puede dejar de tener consecuencias sobre el duelo en el sentido usual del término. El duelo no es solamente perder a alguien (agujero en lo real), sino también convocar en ese lugar a un ser fálico para poder sacrificarlo. El duelo es efectuado si y sólo si se ha hecho efectivo ese sacrificio. El sujeto habrá perdido entonces no solamente a alguien sino, además, sino, aparte, sino, como suplemento, un pequeño trozo de sí (Allouch, 1997 [2006, p. 301]).

Como bien señaló Allouch, esa pérdida radical actualiza las prácticas funerarias de la Antigüedad que se ven claramente en *Hamlet*.

Laertes, de regreso, acaba de enterarse de la muerte de su padre y está decidido a vengarlo, con lo cual ya se muestra en posición de doble, de alter ego de Hamlet, o bien, mejor dicho, de yo-ideal de Hamlet (Allouch, 1997 [2006, pp. 300-301]).

8.3.3.2. El duelo con el florete (“*foil*”) y el *clown*

Hay un pasaje, un momento de la sesión del 22 de abril de 1959, en el que Lacan muestra un aspecto de la obra *Hamlet* y del personaje Hamlet que responde a una de las maneras que tiene Lacan de entender la espiritualidad. Estamos haciendo referencia a que el *Witz*, la ocurrencia significativa responde a la espiritualidad.

Dirá que el instrumento de la muerte, el instrumento más velado del drama, Hamlet sólo puede recibirlo del otro. El instrumento que hace morir a Hamlet es algo que está en otra parte distinta de la materialmente representable.

Aquí, uno es sorprendido por algo que, literalmente, se encuentra en el texto. Es claro que lo que estoy en vías de decirles es que, más allá de esta parada del torneo de la rivalidad con aquel que es su semejante, bajo el aspecto más favorable, el yo—mismo (*moi-même*) que él puede amar, más allá se juega el drama del cumplimiento del deseo de Hamlet. Más allá está el falo. Y al fin de cuentas, es en este encuentro con el otro que Hamlet va, por fin, a identificarse con el significativo fatal (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Lacan lee ese “significante fatal” en el texto. Se habla de floretes, de “*foils*”, en el momento de distribuirlos: “Give them the foils, young Osric” (Dale los floretes). “Cousin Hamlet, you know the wager” (Ustedes conocen la apuesta). Y anteriormente, Hamlet dice: “Give us the foils. Come on” (Los floretes, Vamos). ¿Qué es lo que lee Lacan en este significante? Lee el juego de palabras que hace Hamlet con dicho “significante mortal al que se identifica”.

Entre estos dos términos donde se trata de floretes, Hamlet hace un juego de palabras: “I’ll be your *foil*, Laertes: in my ignorance / your skill shall, like a star in the darkest night / Stick fiery off indeed”. Lo que se tradujo al francés como se pudo: “Laertes, mi florete no será sino florcita cerca del tuyo”. “*Foil*” quiere decir florete, en el contexto. Aquí el “*foil*” no puede tener ese sentido, y tiene un sentido perfectamente identificable, es un sentido perfectamente atestiguado en la época, y asimismo frecuentemente empleado. Es el sentido donde “*foil*”, que en la misma palabra que “*feuille*” (folio) en francés antiguo, está utilizada bajo una forma preciosista, para designar la “*feuille*” (folio) en la cual algo precioso es guardado, es decir, un estuche. Aquí es utilizado para decir: “Yo no estaré allí sino para hacer resaltar vuestro brillo de estrella en la negrura del cielo, combatiendo con Usted” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Lacan lee ese juego de palabras con “*foil*”, como una de las funciones de Hamlet: hacer juegos de palabras, retruécanos, dobles sentidos, juegos con el equívoco. Ese es un rasgo del carácter espiritual de Hamlet.

Este juego de palabras no está ahí por azar. Cuando él le dice “yo seré vuestro estuche”, emplea la misma palabra que hace

juego de palabras con eso que está en juego en ese momento, a saber, la distribución de las espadas. Y más precisamente, en el retruécano de Hamlet hay, al fin de cuentas, esta identificación del sujeto al falo mortal, por eso de que él está ahí presente. Él le dice “yo seré vuestro estuche para favorecer vuestro méritos”, pero lo que ocurrirá en un instante es que, verdaderamente, la espada de Laertes, que ha herido de muerte a Hamlet, pero que es asimismo la misma que va a tener en la mano para terminar su itinerario y matar, al mismo tiempo, a su adversario y al que es el último objeto de su misión, a saber, el rey al que debe hacer perecer inmediatamente después. (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Es claro que esa referencia verbal, este juego de significante no es un accidente en el texto. Ésta es una de las dimensiones en las que se presenta Hamlet, a través de todo el texto.

En Shakespeare —y esto, en sí, solo, merecería un desarrollo— ustedes ven cómo, representando ahí un rol esencial, esos diversos personajes que uno llama “clowns”, uno llama los locos de la corte, que son, propiamente hablando, los que, teniendo la facultad de hablar francamente, pueden permitirse develar los motivos más escondidos, los rasgos de carácter que la cortesía prohíbe abordar francamente. Es algo que no es simplemente cinismo y juego más o menos injurioso del discurso (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

El clown y el loco están emparentados por Lacan, en esta sesión, en dos oportunidades. Una, es ésta que estamos resaltando, que se trata del hablar verdadero o franco que está permitido al payaso. Es el loco que dice la verdad y esa verdad es dicha esencialmente por la vía del equívoco, de la metáfora, del juego de palabras, de cierto uso del amaneramiento, de un hablar preciosista y

de sustituciones de significantes. Estos juegos “dan a todo el teatro de Shakespeare un estilo, un color, que es absolutamente característico de ese estilo” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). La otra, es cuando Lacan habla de que “Hamlet se hace el loco”¹⁸² y dirá que “la manera en que se hace el loco” tiene que ver con el “espíritu de la obra”. Nuevamente, aparece esa suerte de chispa de sentido, el equívoco, en definitiva el *Witz*, la ocurrencia, el juego de palabras. Es más, dirá que Hamlet es un Clown, es un hacedor de palabras.

El hecho de que Hamlet sea una persona más angustiante que otra, no debe disimularnos que la tragedia de Hamlet es la tragedia que, por cierto lado, al pie de la letra, lleva a este loco, a este “clown”, este hacedor de palabras, al rango de coro. Si, por alguna razón, se deja de lado esta dimensión de Hamlet de la obra de Shakespeare, más de las cuatro quintas partes de la obra desaparecerá, como alguien lo subrayó. Una de las dimensiones donde se lleva a cabo la tensión de Hamlet, es este perpetuo equívoco, el que, en cierto modo, nos es disimulado por el lado máscara del asunto, si puedo decirlo. Quiero decir: Lo que se juega entre Claudio, el tirano, el usurpador, el asesino, y Hamlet es, a saber, desenmascarar las intenciones de Hamlet, a saber, por qué se hace el loco (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Será importante, entonces, ver de qué manera, o más específicamente, el modo como se hace el loco. El modo está en “su discurso de aspecto cuasi maniaco”, en el modo de atrapar al vuelo las ideas, las ocasiones del equívoco, las ocasiones de hacer brillar, “esa suerte de chispa de sentido” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

¹⁸² Recordemos que el antiguo término noruego “Amleth” alude a un loco tramposo, pero también tiene connotaciones de loco ocurrente. El juego de palabras estaba ya en esa antigua saga. Borges (1951, p. 131) nos dice que Saxo Gramático si bien escribió en latín, se interesó en el estudio de “el idioma de los *vikings*, el idioma que los filólogos llaman *grammelmork*, se llamó genéricamente *donks tunga*, lengua danesa”.

Hay ahí, en la obra, textos donde, ellos mismos, se ponen a construir, incluso a fabular. Lo que les sorprende no como algo discordante, sino como algo extraño por su cariz de especial pertinencia. Es en este juego, que no es solamente un juego de disimulación, sino un acertijo, un juego que se establece a nivel de los significantes, en la dimensión del sentido, que eso sostiene lo que se puede llamar el espíritu mismo de la obra (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

Y, nuevamente, aparece “ese último pequeño juego de palabras sobre el *“foil”*”, esta vez para mostrar que con ese significante se despliega “el duelo” entre Hamlet y su semejante.

He ahí, pues, la característica de la constelación en la cual se establece el último acto: el duelo entre Hamlet y el que es, aquí, una suerte de semejante o de doble, más bello que él. Hemos insistido sobre este elemento que está, en cierto modo, en el nivel inferior de nuestro esquema, i(a), que es ese que se encuentra remodelado por un instante, para Hamlet... que él, para quien ningún hombre o mujer es otra cosa que una sombra inconsistente y pútrida, encuentra, aquí, un rival de su talla. Digámoslo: ese semejante remodelado, el que va a permitirle, al menos por un instante, sostener en su presencia la apuesta humana de ser, él también, un hombre. Pero esta remodelación no es más que una consecuencia, y no un punto de partida. Quiero decir que es la consecuencia de lo que se manifiesta en la situación del sujeto en presencia del otro como objeto del deseo, la presencia inmanente del falo, que no puede aparecer aquí en su función formal, sino con la desaparición misma del sujeto (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

CAPÍTULO 9- Reflexiones finales

Luego del recorrido que hemos realizado en la primera y segunda parte de la tesis nos interesa puntuarla en este apartado en forma de reflexión. Hemos intentado ubicar de qué manera es posible tratar la temática de la espiritualidad y del alma dentro del campo freudiano. Para ello hicimos un recorrido para situar qué lugar le otorgó Freud y qué lugar le otorgó Lacan a dichas temáticas.

En los tiempos del inicio del psicoanálisis rechazar el alma había implicado el triunfo de la psicología científica. El psicoanálisis surgió a manera de contrapunto al positivismo y a la psicología científica de la época. Con Freud nace un campo de saber que acoge la ignorancia, la imposibilidad de saber, la sinrazón que habita en la locura y una manera diferente de comprender la relación mente-cuerpo.

Hemos visto que Freud desde sus comienzos se preguntó por el estatuto de la espiritualidad en psicoanálisis. Esto se ve en la correspondencia con Ferenczi sobre la “transferencia de pensamiento” [*Gedankenübertragung*] y en el trabajo sobre *Moisés* donde realiza una historia de la espiritualidad [*Geistigkeit*].

La terminología freudiana se va configurando en el correr de la producción teórica. Psique y psíquico se van sustituyendo progresivamente por las palabras alma (*Seele*) y anímico (*seelisch*). La pulsión, el inconsciente, Eros, la repetición, la sexualidad, los sueños, entre otras tantas de sus nociones le permite separarse cada vez más del modelo dualista mente-cuerpo y llevar al psicoanálisis a una autonomía teórica propia.

Entonces, ¿cómo negar la existencia de un lugar para el alma y la espiritualidad en la teoría de Freud cuando dedica un capítulo de *Moisés* a lo que denominó “El progreso de la espiritualidad” y desarrolla su teoría del aparato psíquico y anímico con los términos *Seele* y *Psiqué*?

El Freud de la muerte, del amor, de la locura, de los sueños, del inconsciente... que ubicó al psicoanálisis fuera de la psicología y de las ciencias humanas, es el Freud que nos permitió leer un lugar para la espiritualidad. Un

psicoanálisis que puede preguntarse por el estatuto del alma y de la espiritualidad.

Lacan asoció a Descartes con Freud dando lugar a una noción de sujeto ligada a la verdad. Ésta es una de sus vías de entrada hacia la espiritualidad que Foucault indicó en su Curso sobre la *Hermenéutica del sujeto*. Otra de las vías que encontramos está en relación con el inconsciente. El inconsciente es espiritual (*spirituel*) y el chiste es un *mot d'sprit*, es decir tan espiritual como el *Witz* freudiano.

El paradigma SIR, el objeto *petit a*, el amor de transferencia, los juegos de lenguaje, *lalangue*, el saber y la verdad, entre otras tantas conceptualizaciones, permiten lugares donde ubicar la espiritualidad. Alma, espíritu, espiritualidad, están desplegadas, de manera, diversa en, prácticamente, la mayoría de los *Seminarios* y *Escritos* de Lacan.

Si bien el avance de la ciencia biológica había supuesto la muerte del alma y del espíritu éstos vuelven con el cognitivismo y las neurociencias. A partir del momento en que intentan asimilar la mente con la computadora se les planteó el problema de cómo ubicar la subjetividad. Ahora bien, en el campo freudiano y en el campo del cognitivismo y en el de las neurociencias ¿se trata de los mismos problemas?, ¿hay similitudes entre dichos campos?, ¿cuáles son las representaciones y las lógicas que las comprometen?

Tanto Freud como Lacan se debatieron con el conductismo y las ciencias biológicas, hoy nos toca a nosotros debatir con las neurociencias y el cognitivismo. En los últimos años se generaron encuentros y desencuentros entre el psicoanálisis y la neurociencias planteando problemas que están presente desde los inicios del psicoanálisis. La supuesta “actualidad” cuenta con una larga trayectoria que se inicia en 1913 cuando Watson se propone contradecir el método freudiano. Dos campos que se oponen ante el mismo objetivo, “lo mental”, abordado desde lo orgánico (cerebral) o desde lo psíquico (aparato psíquico). Nos encontramos con el vínculo entre el conductismo, la psicología cognitiva y las neurociencias dando lugar a un neuro-psicoanálisis, es decir un psicoanálisis científico que entiende por orgánico el sistema nervioso central.

Lacan se planteó la cuestión del espacio construido por la ciencia moderna y la de su distinción objetivo/subjetivo. La propuesta de la época era

pasar de una causalidad orgánica a una causalidad material no orgánica (la psicología). Ahora bien, para el psicoanálisis no se trata de dejar de lado al “cuerpo” (lo “físico”) sino más bien se trata de no ubicar su causalidad en lo orgánico. De hecho, Lacan rehusó localizar en el sistema nervioso la génesis del trastorno mental y planteó una causalidad distinta. Hablará de la “teoría fisiologizadora del aparato psíquico” mostrando que aunque el psicoanálisis recurra al esquema del arco reflejo y construya así algo “mental” es completamente inapropiado cuando su dimensión es el lenguaje.

El concepto freudiano de pulsión (“límite entre lo psíquico y lo somático”) si bien intentaba dar una solución a un problema dualista no lo lograba. Para el psicoanálisis el corte no se produce entre el cuerpo y el espíritu sino entre el saber y “la inscripción” en el cuerpo.

El dominio de las neurociencias en el campo de la salud mental y en la concepción de la locura produjo el movimiento de volver a unir lo orgánico con lo psíquico. Sin embargo, sabemos que las pretensiones del cognitismo y las neurociencias de representar la vida psíquica de manera exhaustiva es una quimera ya que la construcción freudiana del psiquismo escapa a un saber aprehensible, es un agujero imposible.

Como ya hemos dicho, partimos de la noción de espiritualidad presente en Foucault (1981-82 [2002]) dado que ella constituye la base para estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis (Freud y Lacan).¹⁸³ Por tal motivo, fue necesario realizar un deslinde propedéutico para abordar las posibles nociones de espiritualidad, alma y espíritu utilizadas por Freud y, fundamentalmente, en Lacan. Dicho material nos permitió la descripción e interpretación de los posibles antecedentes de las nociones de espiritualidad y de alma que afectaron las teorizaciones freudianas y lacanianas. Si bien estábamos advertidos de que se trataba de una tarea que escapaba a las posibilidades de esta tesis, por la cantidad de autores y la complejidad teórica, realizamos un capítulo sobre “La espiritualidad y el “cuidado de sí” anterior al psicoanálisis” (Cap. 3) con el intento de bordear el tema. El recorte fue uno de entre muchos posibles. La intención

¹⁸³ Como ya hemos insistido en varias oportunidades, fue Jean Allouch quien por primera vez se detuvo en la indicación de Foucault de que el psicoanálisis (Freud y después Lacan) presenta de manera vigorosa rasgos propios de la espiritualidad de la antigüedad. A partir de la publicación del libro de Allouch (2007) se generó un trabajo de escuela que continúa hasta hoy.

consistió en acercarnos a los autores que influyeron o en los que se basaron Freud y Lacan para hablar de alma, espíritu y espiritualidad.

En el recorrido por los autores nos resultó muy significativo el movimiento que se produjo en los primeros decenios del siglo XX sobre la espiritualidad en estudios históricos, teológicos y filosóficos. Ésta ocupaba un lugar en las religiones y se abrió un espacio exterior en la psicología, filosofía y actividades sociales, entre otras. En Alemania y luego en Francia los historiadores del pensamiento antiguo vinieron a renovarla. Con esto estamos resaltando que ya había un campo fértil para que el psicoanálisis se sirviera de esta noción. Entonces, fue necesario distinguir la reflexión filosófica de la religiosa. Además, nos resultó importante ver las continuidades y las rupturas que durante los siglos se ha hecho sobre esta temática.

Vincular la espiritualidad y el “cuidado de sí” con el psicoanálisis genera necesariamente polémica. Una de los puntos de mayor divergencia refiere a las nociones de verdad y de sujeto en dichos campos. Como ya indicamos, sobre esta problemática hay un trabajo que vienen realizando algunos psicoanalistas de la *École Lacanienne de Psychanalyse* a partir de la publicación del libro de Allouch sobre la espiritualidad en el psicoanálisis. En dichos trabajos se señalan los encuentros y desencuentros posibles entre Foucault, Freud y Lacan respecto de la espiritualidad. Entendemos que no se trata de asimilar un autor con el otro sino de presentar algunos posibles puntos de cercanía e, incluso más, problematizar el campo teórico del psicoanálisis con las provocaciones de algunos teóricos como Foucault.

A modo de síntesis señalaremos algunos rasgos problemáticos entre las nociones de sujeto y verdad en el último Foucault y en Lacan.

Según Foucault en la espiritualidad y en el “cuidado de sí” no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un “parentesco de esencia” o un “derecho de origen” reside la verdad, tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Por el contrario, se trata “de proveer al sujeto de una verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 475]). Al hablar de la verdad como “derecho de origen”, resuena lo señalado por Foucault en relación al momento cartesiano y cómo, en la modernidad, el “sujeto de derecho” nace con la

capacidad de acceder al conocimiento, siempre y cuando aplique un método adecuado. Es decir que sujeto y verdad son “derechos de origen”. Para Foucault la verdad a la que se accede a través de la práctica del “cuidado de sí” helenístico-romana no es ni recordada en su esencia divina, ni descubierta por ningún sujeto racional universal que aplique el método de la duda, ni revelada en ningún texto sagrado. Se trata de una verdad que el sujeto no conocía y que no residía en él, aprendida, memorizada y puesta en práctica progresivamente.

Sin lugar a dudas hay diferencias importantes entre las nociones de verdad y de sujeto en Foucault y en Lacan. En el “cuidado de sí”, la verdad subjetivada y subjetivante pre-existe lógica y cronológicamente al encuentro entre el discípulo y el maestro. Es una verdad que el maestro conoce, enuncia y ejemplifica, y que el discípulo, obedientemente callado, ignora, aprende y repite. El filósofo sabe, conoce la verdad y se presenta como modelo ante el discípulo.

Para Lacan el analista debe renunciar a toda aspiración a convertirse en el ideal del yo del analizante. Una importante diferencia radica en que el análisis no persigue la adecuación de un individuo a un ideal de virtud a partir del cual moldear su vida. Tanto el analista como el analizante no saben a priori, sino que la verdad surge en la transferencia con la emergencia del sujeto del inconsciente.

Foucault indica que el sujeto “debe convertirse en sujeto de verdad y ser capaz de decir y de decirse la verdad”. Por su parte, en el recorrido de la enseñanza de Lacan la noción de verdad varía¹⁸⁴. Desde la verdad opuesta a la mentira, pasando por la revelación de la verdad del inconsciente mediante la palabra plena, hasta la verdad que sólo puede ser dicha a medias.

Un primer análisis de las nociones de verdad y sujeto en Foucault y en Lacan llevaría a afirmar que no hay posibilidad de compatibilidad. Y si bien esto es así, por momentos, la verdad propia del “cuidado de sí” se acerca a la verdad inefable lacaniana. La figura del *parresíastés*, quien, etimológicamente, es capaz de “decir todo” no parece ser, precisamente, la del sujeto barrado. Sin embargo, puede introducirse un matiz en torno al concepto de “iluminación”. Foucault indica que la espiritualidad “postula que el acceso a la verdad produce efectos que llamaré ‘de contragolpe’ de la verdad sobre el sujeto”. Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo por el

¹⁸⁴ Sobre esta temática ver Montano, 2001.

acto de conocimiento. “La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma” (Foucault, 1981-82 [2002, p. 34]). En esta iluminación concebida como “efecto de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto se puede leer lo inefable de la verdad lacaniana en su vertiente real.

La noción de sujeto en Lacan también cambia en su producción teórica.¹⁸⁵ Hasta 1959, el sujeto lacaniano constituye una “instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño” (Le Gaufey, 2010, p. 15). Surgen así la identificación y la reflexividad sobre la base de la oposición entre la verdad y la mentira. A medida que Lacan avanza en sus conceptualizaciones va vinculando el sujeto a la demanda, al fantasma y al Otro. Hay un pasaje del sujeto de la reflexividad y la identificación al sujeto representado por un significante para otro significante. Ahora bien, en el “cuidado de sí” se remite al “ser del sujeto” y el sujeto de Lacan está desposeído de toda esencia¹⁸⁶.

Foucault indicó el movimiento inaugurado por Freud y después Lacan en el cual se produce una manera de tratar las relaciones entre el sujeto y la verdad. Es más, presenta el psicoanálisis como una forma de saber particular, marcada por el surgimiento del “cuidado de sí”, pero incapaz de reconocerlo debido a las formas sociales que ha adoptado y a su terminología. Dicho movimiento se produce en el momento cartesiano. Es a partir de Descartes que se da un vuelco en el “cuidado de sí” y surge un nuevo sujeto. El sujeto ya no es apto para la verdad. Aquí nos encontramos con otra similitud entre Lacan y Foucault a pesar de que se trata de dos sujetos diferentes, pero ambos surgen en el momento cartesiano. Para Foucault es un sujeto de conocimiento, sapiente, apto para la verdad. Para Lacan es un sujeto evanescente que se esfuma apenas producido y la verdad puede ser dicha a medias

De la mano de esta expansión de la práctica del “cuidado de sí” vino un progresivo cambio de foco que dejó de estar puesto, exclusivamente, en el

¹⁸⁵ Sobre esta temática ver Le Gaufey, 2010.

¹⁸⁶ Le Gaufey cuestiona la posibilidad de articular el psicoanálisis y el “cuidado de sí” en torno a sus respectivos sujetos (Le Gaufey, 2007c). Define al sujeto lacaniano como “una existencia sin esencia [...] el sujeto del significante solo vale, pues, desposeído de toda esencia que lo enrolle sobre sí mismo, sobre un ser que posea su propia inercia, su propia consistencia” (Le Gaufey, 2010, pp.139-40).

conocimiento de la verdad del alma, para pasar a centrarse en la realización de ejercicios espirituales (de carácter más corporal como la dietética, la erótica y la gimnástica o más mentales como las meditaciones, el exámenes de conciencia, los ejercicios de memoria, entre otros). El objetivo de dichos ejercicios consistía en prepararse para enfrentar futuras circunstancias difíciles de una manera virtuosa, conforme a la verdad que se había aprendido al estar en contacto con el director de conciencia y su palabra franca (*parresia*). Para Dunker (2011, p. 222), se buscaba volverse un sujeto ético, mediante la subjetivación de los discursos de verdad escuchados y luego repetidos y ejercitados, en el marco de la relación con el maestro espiritual. Nos encontramos aquí, precisamente, con otro posible punto de articulación entre el “cuidado de sí” y el psicoanálisis: la relación con un otro. Ya Allouch (2007) había indicado la necesidad estructural del otro en ambas prácticas.

Entonces, se puede realizar un acercamiento sin dejar de mostrar las divergencias, entre el campo del psicoanálisis y el campo de la espiritualidad. Si bien Lacan no utilizó para caracterizar al psicoanálisis términos relacionados con las exigencias de la espiritualidad, sí indicó que el psicoanálisis sería la consecuencia directa de la inversión del sujeto puro de Descartes. Es un sujeto dividido entre saber y verdad de acuerdo con el planteamiento de Freud. La verdad está fuera del conocimiento: “el sujeto freudiano se halla dividido entre el saber sobre sí mismo que puede eventualmente descubrir y la verdad que, decididamente, escapa al saber”. Aunque se trata de una forma de saber afectada por el resurgimiento de la espiritualidad “el psicoanálisis no llega a ser por eso una forma de espiritualidad” (Melenotte, 2008, p. 26). Pertenece a esas formas de saber que mantienen abierta la cuestión de las condiciones de acceso a la verdad, dado que ese acceso no existe a priori

En el capítulo 4 nos dedicamos a problematizar el lugar que ha tenido la espiritualidad y el alma en las *Obras Completas* de Sigmund Freud y en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan. Nos interesó indagar, en términos generales, cómo están presentes las nociones de espiritualidad, espíritu y alma en Freud (Punto 4.2.) y en Lacan (Punto 4.3.). Dado que nos encontramos con un material sumamente abundante, en esta oportunidad, nos limitamos a presentar dicho material y a realizar algunas consideraciones generales que

permitan efectuar un estudio detallado y exhaustivo de cada uno de los trabajos que ambos autores han realizado respecto de esos términos.¹⁸⁷

Como se desprende del Listado No 1 “Ocurrencias significativas de los términos alma, espíritu, espiritualidad en las *Obras completas* de Sigmund Freud” dichos términos están relacionados con autores de la filosofía (Platón, Aristóteles, Cicerón, Descartes y Nietzsche, entre otros), escritores y poetas (tales como Goethe, Shakespeare, Jensen, Ibsen y unos cuantos más) y artistas (como Michelangelo, Leonardo Da Vinci, entre otros). Además, la construcción teórica del aparato anímico y psíquico freudiano se formó con el término anímico [*seelisch*] de alma [*Seele*] y psíquico [*psychisch*] de la *psiqué* griega. Alma está en relación con las diferentes instancias de las dos teorías del aparato psíquico o anímico (inconsciente, preconsciente y consciencia y yo, ello y superyó). Incluso, el alma y el espíritu se relacionan con los términos conceptuales más importantes del psicoanálisis tales como: pulsión, fantasía, resistencia, represión, angustia, síntoma, sueño, lapsus, acto fallido, chiste, lo cómico, histeria, neurosis obsesiva, locura, duelo, libido, transferencia, angustia, sexualidad, muerte, amor. Finalmente, el psicoanálisis es una “cura del alma” o “ciencia del espíritu” y el psicoanalista es un “médico del alma”¹⁸⁸.

Nos interesa este último punto señalado, la conceptualización freudiana se conformó con los términos *Seele* (alma) y *Geist* (espíritu). Como dice Le Brun (2015) en el mundo germánico los términos *Seele* y *Geist* eran de uso corriente. Además, existían los términos *Seelenheilung* (curación del alma), *Seelensorg* (cuidado de las almas) y *Seelensorger* (pastor de almas). Dichas palabras designaban prácticas y funciones en la confluencia entre dirección espiritual y cura de almas en el campo religioso, psicológico y terapéutico. Recordemos que, entre 1909 y 1939, Freud mantuvo correspondencia con el pastor Pfister. Allí, puso en relieve que el método psicoanalítico puede ayudar a la curación de las almas (*Seelenheilung*). De hecho, Freud utiliza dos términos para dar cuenta de la cura: *Kur* y *Sorge*. En el texto “Tratamiento Psíquico (Tratamiento del Alma)”

¹⁸⁷ En el Apéndice de esta tesis se encuentran los Listados No. 1, No. 2 y No. 3 y los Cuadros No. 1 y No. 2 con las ocurrencias significativas de las palabras alma, espíritu y espiritualidad en Freud y en Lacan. Este material conformó nuestro corpus de análisis para el capítulo 4 y un material específico para los capítulos 6, 7 y 8 de la segunda parte.

¹⁸⁸ Remitimos al Punto 4.2. para ver todas las referencias bibliográficas.

(Freud 1890 [1991])¹⁸⁹ el término *Kur* aparecer cuando Freud se expresa posicionándose desde la vertiente de la clínica psiquiátrica, mientras que el término *Sorge* remite a un universo conceptual diferente, donde cobra valor la raíz etimológica de cura como cuidado¹⁹⁰.

En el libro “Moisés y la religión monoteísta” (Freud, 1938-39 [1991]) se lee claramente que Freud se propuso hacer una historia de la espiritualidad. Sin lugar a dudas se trata del texto *princeps* para estudiar las ideas sobre espiritualidad en Freud. Para dar cuenta del modelo de la espiritualidad realiza un rastreo etimológico del término (*Geist, animus, spiritus, ruach*, soplo). Para él “el aire en movimiento proporcionó el modelo de la espiritualidad” [*Geistigkeit*]. Además, agrega que el alma [*Seele*] es el principio espiritual [*geistige*] del ser humano.

En el Listado No. 2 y No. 3 (y cuadro No. 2) presentamos las ocurrencias significativas de las palabras alma, espíritu y espiritualidad en los *Seminarios y Escritos* de Lacan. Acordamos con Le Brun (2015) cuando indica que, desde la tesis y, en particular, a partir del informe sobre E. Minkowski, Lacan no dejó de interesarse por la espiritualidad.

Lacan despliega temáticas respecto del alma, del espíritu y de la espiritualidad en los siguientes autores de la filosofía: Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicúreo, Empédocles, “Los estoicos”, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, Pascal, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Bergson, Rebelais, Bataille, Peirce, entre otros. Además, cita y elabora la espiritualidad, el alma y el espíritu haciendo uso de elementos extraídos de escritores, místicos, mitos, obras y artistas tales como: Dante, Leonardo Da Vinci, Schiller, Moliere, Velázquez, Goethe, Tristán e Isolda, Antígona, Hamlet y Ofelia, Eros y Psiqué, Sófocles, Mito de Poros y Penía, Margarite Durás, Shakespeare, Schreber y San Juan de la Cruz.¹⁹¹

¹⁸⁹ “Psique” es una palabra griega que en alemán se traduce “*Seele*” {“alma”}. Según esto, “tratamiento psíquico” es lo mismo que “tratamiento del alma” [*Seelensorge*]. Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento [*Kur*] de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión, “Tratamiento psíquico” quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma -ya sea de perturbaciones anímicas o corporales- con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre (Freud, 1890 [1991, p. 115]).

¹⁹⁰ Dunker (2011) hizo notar esta diferencia.

¹⁹¹ Remitimos al punto 4.3. para todas las referencias bibliográficas.

Retoma la conceptualización freudiana de la evolución de la espiritualidad y la función del padre en la espiritualidad a través del trabajo sobre *Moisés*. Y, sin lugar a dudas la temática del alma, el espíritu, la espiritualidad y la religión en Freud es analizada respecto del sujeto. En varias ocasiones relaciona el conductismo y los experimentos de Pavlov como “efectos del significante en el cuerpo y la posibilidad de formas elevadas del espíritu”. En el recorrido de su enseñanza trabaja las “pasiones del alma, las “ruinas del alma, el “alma bella”, el “alma mundo” (*Weltseele*), el “alma suicida”, el “alma inmortal y el “alma de Dios”. Crea neologismos con el alma, como *almar*, *j’âmais*, *animaux-corps* o *l’âme-à-tiers*. Otro tanto hay en relación con el término espíritu: el Espíritu Santos y el significante, el juego de palabras entre *Witz* y *sprit*, el espíritu y el significante y el significante alado. Alma y Espíritu están relacionados a conceptos centrales del psicoanálisis como: la angustia, el ternario RSI, las instancias de las dos teorías del aparato anímico de Freud, el objeto *a*, la transferencia, la pulsión de muerte, el goce, el deseo, las formaciones del inconsciente, el saber, la verdad, la histeria, la neurosis obsesiva, la psicosis, el amor, la locura, la muerte y el duelo. Finalmente, hay un entretejido entre el alma y el espíritu con las nociones de sujeto y lenguaje en Lacan.¹⁹²

Encontrarnos con todo este material nos permite afirmar que no es posible desatender las nociones de alma, espíritu y espiritualidad en las obras de Freud y de Lacan. Sin lugar a dudas es un material que amerita ser trabajado minuciosamente en cada ocasión. En la segunda parte de la tesis nos dedicamos a trabajar algunos elementos del material encontrado en lo que denominamos “la espiritualidad en el amor, la locura y la muerte” a través de “casos” o “fragmentos” clínicos. Estos tres (amor, locura y muerte) muchas veces están interrelacionados, arman un tríptico que nos permitió bordear nuestro tema.

Freud desarrolló importantes conceptualizaciones a través de los “casos”, tanto en forma de “fragmentos” como de “historiales” clínicos. Por tal motivo entendemos que no es posible hablar de la espiritualidad en psicoanálisis sin hacer referencia a la clínica. Tanto Freud como Lacan se advirtieron de la importancia de la utilización de textos literarios, mitos y testimonios en los que

¹⁹² Remitimos al punto 4.3 para ver todas las referencias bibliográficas.

se presentan similitudes con los hallazgos clínicos y permiten una suerte de analogía entre el sujeto de la ficción y el sujeto en el análisis.

Acordamos con Allouch (2015) en que la clínica psicoanalítica no está nunca estabilizada y por tal motivo releer casos publicados permite nuevas creaciones. Qué se lee, cómo se jerarquizan las temáticas o desarrollos produce un encuentro entre quien lee y escribe con ese “material” clínico. Eros y Psiqué, Sócrates y Alcibíades, Hamlet, Schreber, entre otros, constituyen nuestros “casos” sobre la espiritualidad y el alma en el amor, la locura y la muerte (duelo).

Primera parte del tríptico: La espiritualidad en el amor.

En distintos momentos de su enseñanza Lacan abordará asuntos referidos al alma y a la espiritualidad en relación con el amor. Y, específicamente, en algunas ocasiones, el amor es el amor de transferencia. Nos encontramos con el siguiente recorrido en algunos de sus seminarios:

- En el *Seminario La transferencia* (1960-61 [2003]) le dedicó varias sesiones al nacimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma.
- En el *Seminario La angustia* (1962-63 [2006]) el alma es asimilado al “objeto caído”, en relación al *objeto petit a*.
- En los *Seminarios La ética del psicoanálisis* (1959-60 [1997]) y *Les noms du père* o *Les non-dupes errent* (1973-74) abordará lo que denomina el “alma mundo”.
- En los *Seminarios El saber del psicoanalista* (1971-72) y *Encore* (1972-73 [1998]) desplegará la relación alma-cuerpo, alma-amor o *almar* y *(a)muro*

Lacan enfatizó en los *Seminarios La transferencia* y *Encore* que “lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 101]) y que los analistas “no tenemos otra palabra en la boca” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 25]). Esta afirmación nos llevó a desentrañar de qué manera interviene la transferencia, el amor, en los mensajes a leer, a develar en el encuentro analítico. En dichos seminarios hizo uso de dos figuras mitológicas, tradicionalmente caracterizadas como mensajeros, para acercarnos al alma, al amor y al deseo en psicoanálisis. La primera, se encuentra en su *Seminario* de los años 1960-61 *La transferencia* y refiere al *Dáimon* de el *Symposium* o el *Banquete* de Platón, la segunda, pertenece al *Seminario* de los años 1972-73 *Encore* y se trata del *Ángel*.

Entiende que el problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre a causa de la transferencia y señalará que hay una cuestión que se plantea para el analista: “¿Cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente?” Entiende que el acceso al ser de nuestro paciente es a través del amor. Aquí hay un asunto para problematizar con la propuesta foucaultiana. En este momento de la enseñanza de Lacan se puede desprender que el “ser de nuestro paciente” refiere al amor, el “sí mismo” del que hay que cuidar está en relación con el amor.

Dedicó una buena parte de su *Seminario* de los años 1960-61 a la relación Sócrates-Alcibíades y a la manera en que allí se despliega un modo de leer la transferencia analítica. El deseo de Sócrates no es otra cosa que conducir a sus interlocutores al *γνωθι σεαυτόν* {*gnothi seauton*} “lo que en el extremo se traduce, en otro registro, por “ocúpate de tu alma”, entonces, podemos pensar que esto hay que tomarlo en serio” (Lacan, 1960-61, sesión del 12 de marzo de 1961). Es inferible, en este momento, que el alma es el sujeto, pero fuera de toda psicología. Como indica Allouch (2007) la apuesta de Lacan consistió en hacer que los términos Ser, alma y amor adquirieran un alcance diferente al dominio de uno mismo sobre sí mismo.

Para Lacan, Alcibíades, sin saberlo, aporta la representación verdadera de lo que implica la ascesis socrática. Muestra aquello que hay allí, algo que no está ausente en la dialéctica del amor tal como fue ulteriormente elaborada en el cristianismo. Para Lacan no nos hemos liberado del alma inmortal de Sócrates, antes bien, ésta devino el alma inmortal del cristianismo.

En ese momento del seminario Lacan se encontraba trabajando lo que denominó “el misterio de Sócrates” y para ello, además de continuar con la lectura del *Banquete* (Platón 386-370a), agregó la lectura de *Fedón* (Platón, 386-370a) para dar cuenta del método socrático. Ahora bien, ¿por qué Lacan se sirvió del mito platónico del alma en este momento de su enseñanza?; ¿qué rasgos de dicho mito le resultaron de interés para trabajar el amor y el deseo? Es posible inferir que Lacan se sirvió de la conceptualización platónica del alma para dar cuenta del carácter etéreo (alma alada) a partir de la ascensión platónica. Hay un elemento en común entre el alma (*Psiqué*) y el amor (*Eros*) y es el carácter alado. Ahora bien, habrá sido necesario esperar al *Seminario* de los años 1961-62 *La Angustia* para mostrar que el alma que presenta Lacan tiene un carácter

de “objeto caído”, lo etéreo se lo dará el *objeto petit a*. Pero para ello fue imperioso ubicar el alma del lado de la falta.

También, en el *Seminario La transferencia*, en las sesiones del 12 y 19 de abril de 1961, Lacan planteará el surgimiento, metamorfosis e inmortalidad del alma. En esta oportunidad también hará uso de nociones referidas al alma y al amor, pero esta vez, haciendo uso de otro mito, el de Eros y Psiqué, para dar cuenta de las relaciones entre el alma, el deseo y el amor. Allí, hablará sobre la fuerza que cobra en el texto de Apuleyo (*El asno de Oro* o *Metamorfosis*) el deseo de reunión de la pareja Eros-Psiqué, así como el detalle, en algunas pinturas, de las alas de inmortalidad en la joven, que da cuenta de la inmortalidad del alma alcanzada por su reunión con un ser superior y divino, el amor.

Lacan entiende que la temática que ilustra esta fábula no es aquella de la pareja hombre-mujer, sino que se trata de las relaciones entre el alma y el deseo. El nacimiento del alma aparece ilustrado en el mito como el instante en que el deseo que colmaba al alma huye de ella y da comienzo a sus desventuras. Ahora bien, como dice Allouch (2011) el análisis de “Eros y Psiqué” “desembocó en la invención de Φ ”, es decir, que lo que importa es su posicionamiento respecto a ese objeto pequeño otro, objeto parcial o *agalma* que más tarde será el *objeto petit a*.

Al año siguiente, en el *Seminario sobre La identificación* (1961-62) Lacan retomó el trabajo sobre la relación Sócrates-Alcibíades a partir de la lectura del *Banquete* de Platón (2004a) y la indicación que le realiza Sócrates a Alcibíades (“ocúpate de tu alma”) para dar cuenta del vínculo con el deseo. Allí, le permitió diferenciar el sujeto del amor del sujeto del deseo, además de plantear su sujeto canónico. Esta separación resultó necesaria para dar cuenta del sujeto del que se ocupa el psicoanálisis. Para ello hizo un recorrido que implicó pasar por el amor platónico y freudiano, el distanciamiento con su lectura del *Banquete* (Platón, 2004) en su seminario sobre *La transferencia* (Lacan, 1960-61 [2003]) y del amor cortés tal como lo trabajó en el seminario sobre la *Ética* (Lacan, 1959-60 [1997]). Será el rasgo o trazo unario que venía elaborando durante ese año aquello que le permitió oponer el Uno unificador del uno del rasgo unario.

Esta posición es consistente con la separación del “gran Uno que domina todo el pensamiento de Platón a Kant”. Entonces, en un mismo gesto toma distancia del amor platónico-freudiano y plantea cómo interviene el rasgo unario

en el advenimiento del sujeto. Propone volver al año anterior, a su trabajo sobre el *Banquete*, a la relación Sócrates-Alcibíades, en el punto en el cual introduce la identificación. Realiza un movimiento para desmarcarse del amor como unificante tal como Freud lo trabaja en “Introducción del narcisismo” cuando equivale libido narcisista y libido objetal. Además, hay una teoría de intercambio sobre el cual Sócrates se apoya en su respuesta a Alcibíades “en tanto que éste, de una manera tan decidida como vana intenta obtener de él un signo de su deseo/amor”. Dicho intento de desarticular el amor y el deseo que se había planteado en forma armónica, unitaria, lo llevó a tomar distancia de la lectura que había realizado el año anterior sobre el *Banquete*.

La conjunción entre amor y deseo -que Lacan advierte como peligrosa, a partir de sus teorizaciones en los dos seminarios anteriores- se verifica en esa idealidad en que había quedado situado el amor. Le interesó, en este tiempo, dejar claro que el sujeto que persigue el psicoanálisis es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor.

En el *Seminario* siguiente *La angustia* (1962-63 [2006]) se puede leer cómo el *petit a* le permitió otro viraje en ese carácter etéreo del alma, y por lo tanto, se vuelve un modo singular de Lacan de hablar del alma, en el nivel de *a*, de objeto caído. Siguiendo en esta misma línea, en el seminario posterior *Los fundamentos del psicoanálisis*, en la clase del 20 de mayo de 1964, Lacan alude al alma en relación con la pulsión anal. En ese momento de la teoría, el objeto *a* se recorta como aquello que en el recorrido de la pulsión parcial retrasa el retorno circular al borde erógeno. La libido como órgano-instrumento, esa laminilla, es una de las formas de nombrar lo indestructible. En dicho seminario las distintas formas del *objeto a* aparecen como equivalentes del órgano-instrumento libidinal, indestructible. El alma en su purificación, en su exaltación queda equiparada a uno de sus *objetos a*, el de la pulsión anal. Finalmente, en el *Seminario Encore* (1972-73 [1998]) va a crear un neologismo (*almar*), que en esta ocasión le permite decir que el alma es producto del amor. Ese neologismo es construido, precisamente, con las palabras alma y amor: Es un juego basado en la homofonía del sustantivo *âme*, “alma”, para conjugarlo como si fuera un verbo siguiendo el modelo del verbo *aimer*, “amar”.

Ya en el *Seminario La transferencia*, Lacan, había presentado una pregunta que consideramos central: ¿cuál es nuestra relación con el ser de

nuestro paciente? Sabemos bien, de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a aquel ser, ¿es o no el del amor? (Lacan, 1960-61 [2003, p. 49]). Es más, en *Encore* agregará que “el amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal” (Lacan, 1972-73 [1998, p. 176]). De esta manera queda cuestionada la existencia del alma, en el mejor de los casos, el alma es un efecto del amor.

Segunda parte del tríptico: la espiritualidad en la locura.

Hemos preferido hablar de “locura” y no de psicosis ya que entendemos que ésta no es privativa de la psicosis. Allí nos detuvimos en el tema de la espiritualidad en la locura ligada a la lengua y al cuerpo. Hay un acuerdo en diferentes autores en plantear que en la obra de Lacan se encuentran al menos tres momentos en relación a sus teorizaciones respecto del lenguaje y de los denominados “trastornos” o “alteraciones delirantes” de la lengua y la relación con el cuerpo: en la década del 30 con los “Trabajos psiquiátricos”, en la década de los 50 con su seminario dedicado a Schreber y en la década de los 70 con la topología de los nudos.

Martínez Malo resalta algo que nos resultó de gran interés y que retoma el encuentro entre el alma y el amor. En la escritura de Marcelle C. hay un neologismo del que “Lacan se ‘adueñará’ cuarenta y un año más tarde, empleándolo, sin mencionar la autoría original, en tres ocasiones distintas. Se trata del neologismo *amur* que Marcelle escribió en la carta IV” (Martínez Malo, 2012, p. 11).

Ya en ese tiempo, Lacan indicó el carácter espiritual de los escritos de Marcelle C. Dichos escritos “poéticos” tienen un ritmo por sí mismo y una fuerza expresiva considerable. Es más, dirá: “nada, en síntesis, menos inspirado, en el sentido espiritual, que este escrito sentido como inspirado”.

El material *princeps* para abordar el alma y la espiritualidad en la locura se encuentra en las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Memorias...) de Daniel Paul Schreber (1903 [1972]), leídas, como ya vimos, por Freud (1911 [1991]) y luego por Lacan en el *Seminario La psicosis* (1955-56 [1997]).

En 1953, en “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” Lacan describe la experiencia de Schreber como espiritual y no psicológica o psíquica. En este mismo sentido *Geisteskrankheit* no es una “enfermedad mental” ni el *Geistesstörung* un “trastorno mental”, sino una “enfermedad del espíritu” y un “trastorno del espíritu”, respectivamente. En ese pasaje Lacan está

ponderando la manera en que Freud trabajó con el lenguaje, dice que el psicoanalista es un “maestro de las funciones de la palabra”. Este es un rasgo muy importante, la espiritualidad lacaniana está relacionada al lenguaje y más específicamente al significante.¹⁹³

En el texto “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (Lacan, 1957-58 [1998]), texto fundamental para el trabajo con la psicosis y en general de su posición ante la locura, Lacan destacará nuevamente la importancia del lenguaje, de la palabra, del significante siguiendo a Schreber en su texto. Aquí al igual que en el *Seminario La psicosis* (Lacan 1955-56 [1997]) desplegará la importancia de la concepción schreberiana de las almas. Es desde allí que Lacan lee a Schreber afirmando que su delirio se instaura a partir de una “crisis espiritual” y que la escritura es una manera de restablecer “su mundo”.

Ahora bien, ¿de qué manera se vinculan las almas y los muertos con los nervios y la lengua en la concepción de Schreber? Es más, ¿de qué manera se vinculan los rayos divinos con los nervios y las almas? Los rayos divinos son el fundamento de las almas. No obstante esto no se confunde con la identidad de las almas. Schreber subraya claramente que la inmortalidad de las almas no debe reducirse al plano de la persona. El “alma de los nervios” se confunde con la lengua fundamental.

Ahora bien, ¿de qué manera se manifiesta la creencia de Schreber en la inmortalidad del alma? Aquello que invade el cuerpo de Schreber son las almas: la mayoría de las almas, y a medida que la cosa sigue, se trata, cada vez más, de muertos con los que Schreber tiene tratos particulares. Es decir que las almas son seres humanos muertos. Las almas con las que tiene intercambios en el registro de la intrusión son sustituidas por “Reinos divinos posteriores”. Estos Reinos aparecen en forma desdoblada, Ormuz y Ahrimán y, también están los rayos puros, que se comportan de manera muy diferente a las almas llamadas examinadas, que son rayos impuros.

La escritura y publicación de las *Denkwürdigkeiten* implicó para Schreber dar cuenta de su experiencia religiosa. En esos “hechos memorables”, esas “cosas dignas de ser narradas” dan cuenta de sus experiencias religiosas, de sus experiencias hospitalarias y además escribe para Flechsig. Schreber

¹⁹³ Este es un rasgo que destacó Allouch (2007) y que en nuestro trabajo encontramos repetidas veces.

describe aquello que le sucede en los hospitales: la *Irrenklinik* de la Universidad de Leipzig (bei Flechsig), la Clínica del Dr. Pierson en Dresde y la clínica *Sonnenstein* a cargo del Dr. Weber. Estos tres lugares llevan a Schreber a hablar de los *Vorhöfe des Himmels* (las antecámaras o reinos celestiales), “mi reino no es de este mundo”. La escritura de Schreber realza la movilidad de singulares territorios que parecen prolongarse unos en otros: hospitales, clínicas y ciudades advienen, como efecto de las Voces, “un país santo”.

En el relato de sus “hechos memorables” [*Denkwürdigkeiten*] se detiene a realizar una exhaustiva descripción de los espacios tanto físicos como discursivos que habitan su experiencia. Esa “gesta divina” se desarrolló inmersa en ese universo de pretensión científica. Schreber parece estar al tanto de las teorizaciones del Profesor Flechsig de tal modo que dicha experiencia lleva consigo los términos que el científico cuidó con tanto esmero. Cadáveres, nervios, almas ennegrecidas, almas blancas y membranas que recubren la superficie de los cerebros. Es con estos términos que Schreber adviene visionario.

Es el propio Schreber quien nombra su situación de crisis como “derrumbe espiritual”. En ese sentido, Allouch (2014) ha indicado la relación entre la espiritualidad y la sexualidad. Resalta un pasaje de Lacan del *Seminario La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67, 25 de enero de 1967) donde se lee que la sexualidad que despliega la experiencia analítica consistiría en una defensa contra una cuestión propiamente espiritual.

Con la decisión de publicar su obra, Schreber permite que el gran público [*Öffentlichkeit*] se entere de su experiencia. De esa manera marca la diferencia entre el *Publikum* (ese público íntimo, elegido, transferencial) y cualquier otro lector de su libro. Es posible afirmar que la escritura es una de las vías espirituales y esto se ve claramente en Schreber. Reestableció su crisis espiritual que lo llevó a la locura con la escritura de su libro testimonial, estableciendo un sistema religioso y singular en el cual produjo toda una categorización sobre las almas.

Es sumamente importante señalar que Lacan se advierte de que Schreber, en su “catástrofe espiritual”, crea un sistema religioso en el cual él y Dios están vinculados a través de las almas. Un punto a destacar es el “asesinato de almas” [*Seelenmord*]. Otro punto es cuando Lacan resalta cómo Freud

descubrió la “mortificación” en Schreber dando lugar a la voluptuosidad del alma y a la beatitud. A la vez, hace su propia lectura sobre la “motivación lingüística” que encuentra Freud en el término *Seele*. Nuevamente se encuentra la importancia del significante.

La espiritualidad en Schreber “gira alrededor de un agujero” y ese agujero es el que “el asesinato de almas ha instalado a la muerte” (Lacan, 1958-59 [1985, p. 561]). Este es un aspecto central que queremos destacar, el vínculo entre la muerte y el lenguaje en la espiritualidad lacaniana y cómo se despliega éste en la locura, el duelo, y el amor (y la sexualidad).

Algunas muestras más, en el *Seminario La psicosis* tiene un tramo en el cual deja clara la vía, la dirección en la cual va a investigar las palabras significantes del delirio de Schreber, todas ellas en relación al alma, a la espiritualidad y a la beatitud. Lacan lee que la espiritualidad en Schreber, está en relación a su “transformación en mujer”, “la maravilla de ser la mujer de Dios”. Rasgo que Freud ya había indicado pero que Lacan lo ubica del lado de la espiritualidad: “sería mejor ser una mujer espiritual que un pobre hombre”.

En “El seminario sobre la carta robada” (Lacan, 1956 [1985]) nos encontramos con una de las citas más importante para nuestros fines. Se trata de un pasaje donde Lacan claramente declara que el significante, su significante “materializa la instancia de la muerte”.

Ustedes saben que nuestro designio no es hacer de esto relaciones “sutiles”, que nuestro propósito no es confundir la letra con el espíritu incluso si se trata de una *lettre* [“carta”] y si la recibimos por ese sistema de envíos que en París se llama neumático, y que admitimos perfectamente que la una mata y el otro vivifica, en la medida en que el significante, tal vez empiezan ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte (Lacan, 1956 [1985, pp. 17-18]).

En “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (Lacan, 1953 [1985, p. 304]) dice, también, explícitamente, que se propone mostrar la profunda relación entre la palabra y la pulsión de muerte:

Conjunción que nos dejará, sin duda augurar favorablemente sobre el rigor de las formaciones del espíritu, cuando hayamos mostrado la relación profunda que une la noción del instinto de muerte con los problemas de la palabra (Lacan, 1953 [1985, p. 304])

Tercera parte del tríptico: la espiritualidad en la muerte (duelo).

Uno de los seminarios centrales para trabajar la temática de la muerte y el duelo es el *Seminario El deseo y su interpretación* (Lacan, 1958-59) donde la obra *Hamlet* le dio a Lacan las coordenadas para abordar sus ideas sobre el duelo y nos otorgó más pistas sobre su concepción sobre la muerte.

En la sesión del 19 de diciembre de 1958 dice que el anhelo de muerte se encuentra ante el dolor de existir, “en aquél que ha visto el alma agonizar ante la intolerable existencia por sí misma, ante la abolición del deseo”. Más adelante, en la sesión del 22 de abril de 1959, de una manera concentrada, da cuenta de la relación entre el duelo y la locura. Indica que hay un parentesco entre los fenómenos del duelo y los de la locura y se detiene en un rasgo en común: lo persecutorio en el duelo. Esta observación de Lacan está presente desde su tesis, en el caso Aimée, donde trabaja fuertemente la paranoia. Además, *Hamlet* le da el material para mostrar la “locura colectiva”, “diríamos la locura común a todos”. En la sesión del 27 de mayo de 1959, señala la función del *ghost* en *Hamlet*: “La función del *ghost*, -una puesta en escena que el arte de Shakespeare nos permite comprender-, será revelar la mentira”. Como no puede ser de otra manera, ésta se despliega a través de la cadena significativa y Lacan seguirá el texto de Shakespeare letra a letra.

Ahora bien, nos interesó el estudio que Lacan hizo de *Hamlet* porque la cuestión de la muerte y el duelo están de manera privilegiada en dicha obra.

Nuestra intención fue leer si había allí una manera de concebir la espiritualidad en relación con la muerte y el duelo por parte de Lacan.

Hamlet es una pieza que se presenta, para Lacan, como “un enigma”. En nuestra lectura Lacan está planteando que “estructuralmente” *Hamlet* es “el lugar vacío”, que se trata de la “presentificación de lo inconsciente”, de la ignorancia, y ese vacío, entendemos nosotros, no es otra cosa que la relación del sujeto con la muerte.

De las distintas maneras que Lacan nombra el drama de Hamlet hemos elegido la siguiente para denominar nuestro *Hamlet*: “el drama de Hamlet es el encuentro con la muerte” y desde ese encuentro es que buscamos las pistas del “carácter espiritual del personaje Hamlet”.¹⁹⁴

Dicho drama fue escrito en los albores de la restauración inglesa y a nivel religioso se lee una alternancia entre el Catolicismo (de carácter medieval) y la Reforma Protestante (de carácter más moderno). Durante todo el drama se encuentran ideas espirituales occidentales del siglo XVI propias de la Reforma Protestante y de la religión Cristiana sobre la mortalidad y el más allá. Se entrelazan creencias sobre el asesinato, el suicidio y la venganza en los siguientes eventos: la aparición del espectro y las creencias sobre fantasmas; el matrimonio de Gertrudis con Claudio que puede ser considerado un problema religioso; el tema del perdón en Claudio y en el espectro; la locura de Ofelia que deriva en el suicidio; la venganza en Hamlet y en Laertes que implicó dejar de lado la religión; además, los rituales funerarios que no fueron respetados con las muertes del Rey Hamlet, Ofelia y Polonio.

Es en ese sentido que hemos leído “el carácter espiritual” de *Hamlet* y de qué manera aparece en Lacan, no en forma explícita, sino más bien al sesgo, de soslayo, pero, no obstante, identificable. Nos detuvimos en los momentos capitales para nuestro estudio: el encuentro con el Ghost, el suicidio de Ofelia, la “escena del cementerio” y el “duelo final” con la muerte de Hamlet.

La secuencia que estamos señalando sigue así:

¹⁹⁴ Lacan reconoce el trabajo de Coleridge quien ha sido uno de los autores que se ha interesado, junto a Goethe y a Nietzsche, en el “carácter espiritual” de la obra *Hamlet* y en particular de su personaje Hamlet.

- encuentro con el Ghost o “encuentro con la muerte” (se entera del motivo de la muerte del padre y se produce el mandato del espectro de vengar su muerte junto con la divisa de hacer cesar el escándalo materno),
- encuentro con Ofelia (rechazo del amor de Ofelia),
- despedida de Ofelia (“exhala un suspiro....”) que lo llevará directamente al encuentro de su muerte,
- segundo encuentro con el Ghost (quien le recuerda que “se interponga entre ella y su alma peleando”),
- escena en el cementerio, reencuentro con su deseo (Ofelia,)
- escena final del “duelo con el florete (*foil*)” y el logro de cumplir el mandato paterno con el costo de su vida.

Lacan declara que “de un extremo a otro de *Hamlet*, no se habla más que de duelo”. La obra ya comienza con Hamlet en duelo por la muerte de su padre y con las complicaciones que se producen en dicho duelo por la pronta boda de la madre. El punto importante que está presente en *Hamlet* en relación con todos los duelos que están en la obra es que los rituales funerarios están fallados, se abreviaron o son clandestinos. El fantasma del padre es una sombra que tiene una queja inextinguible, que ha sido sorprendido y ofendido, de una manera eterna, “en la flor de sus pecados”. No ha tenido tiempo de reunir, antes de su muerte, ese algo que lo hubiera puesto en condiciones de comparecer ante el último juicio. El asesinato de Polonio y el ridículo arrastre de su cadáver por el pie, por un Hamlet que deviene desenfrenado y que se divierte en mofarse de todo el mundo que le pregunta dónde está el cadáver, es enterrado sin ceremonia, secretamente, a las apuradas, por razones políticas. Ofelia habiéndose ahogado de manera deliberada, es enterrada en tierra santa, en tierra cristiana. Recordemos el diálogo que tienen los enterradores: si Ofelia no fuera una persona de un rango tan elevado se la hubiera tratado de otra manera, de la forma en que el sacerdote articula que esto hubiera debido ser, ya que él no es del parecer de que se le rindan esos honores funerarios, se la habría arrojado en tierra no consagrada, se habrían acumulado sobre ella tiestos y se la hubiera maldecido. Es de esa manera que sería tratado, para la época y para el cristianismo, alguien que se ha suicidado.

La función del rito en el duelo consiste en una mediación que introduce en eso que el duelo abre de hiancia, la falta simbólica. Y, en la muerte de su padre,

Hamlet ya encuentra una falla en la memoria del muerto. Se trata del casamiento precoz de la madre. Ese casamiento que la madre misma denomina “nuestro casamiento demasiado precoz”.

Al igual que en el Chiste, la función del público es esencial para el duelo, y dicha función se cumple con los ritos funerarios. Justamente, en este caso los recursos simbólicos fueron fallidos. Y, cuando algo es fallido o “rechazado en la satisfacción de la memoria del muerto”, en el lugar dejado libre por el rito significativo, aparecen, como en el caso de *Hamlet*, la creencia de fantasmas, espectros o espíritus. Al respecto, Lacan va en la misma línea que Dover Wilson, para ellos, Hamlet desconfía de las apariciones y sustituye una forma de “revelación” por una forma de “confesión”.

En la sesión del 8 de abril de 1959 Lacan retoma la escena sobre la terraza de Elsinor donde se produce el encuentro de Hamlet con el espectro, “con esa forma de las profundidades de la cual no se sabe lo que ella es, lo que trae y lo que quiere decir”. Es importante subrayar lo arbitrario de la revelación inicial, del fantasma del padre, de la verdad sobre su muerte, no resulta dada de antemano y Hamlet dudará de si el espectro es el espíritu de su padre o un mensajero diabólico.

La evocación de los espíritus de los difuntos es un fenómeno muy antiguo que se encuentra presente en muchas religiones. A nivel europeo, y dentro del cristianismo, suele asociarse a situaciones en las cuales algo ha sucedido con el difunto que debe aparecer y revelar sus culpas o dar a saber algo que le permitirá salvar su alma, acceder a la salvación.

Hay un ir de Hamlet ante la muerte a partir del encuentro con el fantasma de su padre pero, para dirigirse ahí, atraviesa diversos caminos, no se dirige directamente. Ahora bien, para vengar la muerte de su padre deberá matar a Claudio, pero esa muerte no se ejecutará sino cuando Hamlet esté tocado de muerte, en ese corto intervalo que le queda entre la muerte recibida y el momento de perderse en ella. Este desfase con el tiempo, está presente desde el inicio, es una de las quejas del fantasma del padre de Hamlet, fue asesinado en la “flor de su pecado”, sin haber tenido tiempo de arreglar sus asuntos, para rendir cuentas en el más allá y obtener su salvación.¹⁹⁵

¹⁹⁵ La confesión de los pecados es un acto ritual cristiano a través de la cual una persona se libera de sus culpas o pecados.

Dos años más tarde, en el *Seminario La transferencia*, en la sesión del 20 de mayo de 1961, esta vez, *Hamlet* le sirve para mostrar la dimensión del dogma de la fe cristiana. Es el padre condenado, la condenación eterna que presenta el cristianismo. Es evidente que en la doctrina lacaniana esto está en la cultura, por lo tanto en el Otro y atraviesa a los sujetos.

Sin embargo, no podemos eliminar absolutamente esto que no está menos presente en esta {extraña} tragedia, esto que recién llamé la dimensión del dogma de la fe cristiana, a saber, que el padre, el *ghost*, aquel que, más allá de la muerte, revela al hijo que ha sido asesinado, y cómo, y por quién, es un padre condenado. [...] A nivel de *Hamlet*, el padre está condenado. ¿Qué puede querer decir esto, más allá del fantasma de la condenación eterna? ¿Esta condenación no está ligada a la emergencia de esto, que aquí el padre comienza a saber? (Lacan, 1960-61, sesión del 10 de mayo de 1961, pp. 4-5).

A partir de la muerte de Ofelia aparece claramente la cuestión de las consecuencias espirituales que implica un suicido para el cristianismo. Hay un ritual que no debería haber sido hecho y esto complica los duelos. Los duelos anteriores, es decir el duelo de Ofelia por la muerte de su padre y luego los duelos por la muerte de Ofelia.

Cuatro años más, en el *Seminario La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962, vuelve la tragedia *Hamlet*, pero esta vez para hablar de Ofelia y el lugar del “alma suicida”, lo que denominó “el furor del alma femenina”.

[...] es en la medida en que se produce una identificación de una naturaleza completamente diferente, que llamé identificación con Ofelia, es en la medida en que el alma furiosa que podemos inferir legítimamente que es la de la víctima, de la suicida, manifiestamente ofrecida en sacrificio a los manes de paternos (Lacan, 1962-63, sesión del 28 de noviembre de 1962).

Lacan prosigue diciendo que “nada se ha apaciguado de la venganza que grita Ofelia, en el momento de la revelación de lo que ha sido para él su padre, ese objeto descuidado, desconocido”. Ahora bien, “ese objeto descuidado, desconocido” no es “su padre”, pues lo que destaca aquí Lacan como “siendo el resorte mayor de la función del duelo”, es “la identificación con Ofelia”, en cuanto que comporta “la entrada, en *Hamlet*, de lo que ha llamado “el furor del alma femenina”. La entrada, en *Hamlet* del furor del alma femenina, “es la que le da la fuerza para convertirse, a partir de ahí, en ese sonámbulo que acepta todo” (Lacan, 1962-63, sesión del 28 de noviembre de 1962).

Hay otro elemento que nos interesa resaltar de los “encuentros” de Hamlet con Ofelia. Lacan hace una observación muy importante, Ofelia es la primera persona que Hamlet ve después de su primer encuentro con el espectro, encuentro que lo deja en estado de trastorno y que testimonia un gran desorden en su aspecto, produciendo una desorganización subjetiva. No deja de llamarnos la atención el pasaje en que dice: “exhala un suspiro tan triste y profundo, que ese suspiro parece conmover todo su ser y terminar su vida”. Se trata de una traducción de Lacan. Es una frase que adelanta, el “último suspiro” antes de la muerte, con las connotaciones de *ànima*, *penuma* y espíritu (la vida exhalada por la boca que desarrollamos en el punto 3.1.)

Por último, nos interesa destacar otro elemento de la espiritualidad lacanianas que está en este seminario, se trata del duelo con el florete (“*foil*”) y el *clown*. Estamos haciendo referencia la lectura de Allouch (2007) de que el *Witz*, la ocurrencia significativa responde a la espiritualidad lacaniana.

Lacan acentúa que el instrumento de la muerte, el instrumento más velado del drama, Hamlet sólo puede recibirlo del otro. El instrumento que hace morir a Hamlet es algo que está en otra parte distinta de la materialmente representable. En este encuentro con el otro Hamlet va a identificarse con el “significante fatal”. Lacan lee ese “significante fatal” en el texto. Se habla de floretes, de “*foils*”, en el momento de distribuirlos: “Give them the foils, young Osric” (“Dale los floretes”), “Cousin Hamlet, you know the wager” (“Ustedes conocen la apuesta”), y anteriormente, Hamlet dice: “Give us the foils. Come on” (“Los floretes, Vamos”). ¿Qué es lo que lee Lacan en este significante? Lee el juego de palabras que hace Hamlet con dicho “significante mortal al que se identifica”. Lacan lee ese

juego de palabras con “*foil*” como una de las funciones de Hamlet: hacer juegos de palabras, retruécanos, dobles sentidos, juegos con el equívoco. Ese es uno de los rasgos del carácter espiritual de Hamlet y para Lacan es claro que esa referencia verbal, este juego de significante, no es un accidente en el texto. Ésta es una de las dimensiones en las que se presenta Hamlet, a través de todo el texto.

En Shakespeare —y esto, en sí, solo, merecería un desarrollo— ustedes ven cómo, representando ahí un rol esencial, esos diversos personajes que uno llama “clowns”, uno llama los locos de la corte, que son, propiamente hablando, los que, teniendo la facultad de hablar francamente, pueden permitirse develar los motivos más escondidos, los rasgos de carácter que la cortesía prohíbe abordar francamente. Es algo que no es simplemente cinismo y juego más o menos injurioso del discurso (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959).

El clown y el loco están emparentados por Lacan, en esta sesión, en dos oportunidades. Una, es ésta que estamos resaltando, que se trata del “hablar verdadero” o “hablar franco” que está permitido al payaso. Es el loco que dice la verdad y esa verdad es dicha esencialmente por la vía del equívoco, de la metáfora, del juego de palabras, de cierto uso del amaneramiento, de un hablar preciosista y de sustituciones de significantes. Estos juegos “dan a todo el teatro de Shakespeare un estilo, un color, que es absolutamente característico de ese estilo” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). La otra, es cuando Lacan habla de que “Hamlet se hace el loco” y dirá que “la manera en que se hace el loco” tiene que ver con el “espíritu de la obra”. Nuevamente, aparece esa suerte de chispa de sentido, el equívoco, en definitiva el *Witz*, la ocurrencia, el juego de palabras. Es más, dirá que Hamlet es un clown, es un hacedor de palabras. Ahora bien, ¿de qué manera Hamlet se hace el loco? El modo está en “su discurso de aspecto cuasi maníaco”, en el modo de atrapar al vuelo las ideas, las ocasiones del equívoco, las ocasiones de hacer brillar, “esa suerte de chispa

de sentido” (Lacan, 1958-59, sesión del 22 de abril de 1959). Y, nuevamente, aparece “ese último pequeño juego de palabras sobre el “*foil*”, esta vez para mostrar que con ese significante se despliega “el duelo” entre Hamlet y su semejante.

Para terminar, una manera que tiene Lacan de leer el alma está en la escena en la que Hamlet dialoga con su madre en la recámara y se produce el segundo encuentro con el fantasma de su padre. Recordemos que se trata de una escena patética donde Hamlet le muestra a la Reina el espejo de lo que es y la incita a romper los lazos con aquello que él llama “este monstruo condenado del hábito”. El espectro aparecerá en el momento en que, justamente, los reproches de Hamlet comienzan a flaquear y le dice: “O, step between her and her fighting soul; conceit in weakest bodres strongest works. Speak to her, Hamle” (“Deslízate entre ella y su alma, peleando”). Sobre este pasaje Lacan se detiene en el término “conceit” para mostrar las similitudes con la intervención del analista. El alma acá es leída por Lacan como el sujeto del inconsciente. Se trata de intervenir no en el yo del individuo sino en el sujeto.

10. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (2007) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- AGUAD, B. (2004) Presentación. En: *Revista Litoral Muerte y Duelo*. No. 34, diciembre de 2004, Córdoba: Ediciones Literales, pp.5-12.
- AGUSTIN (2005) *Confesiones*. Bs. As.: Ediciones Libertador.
- ALLOUCH, J. (1984) *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. México: Epeelee.
- ALLOUCH, J. (1993) Dialogar con Lacan. En: *Litoral Lacan con Freud*. No. 14, febrero de 1993, pp.129-134. Córdoba-Argentina: Edelp.
- ALLOUCH, J. (1993b) Freud, y después Lacan. Bs. As.: EPEL.
- ALLOUCH, J. (1995) *Margarite. Lacan la llamaba Aimée*. México: Epeelee.
- ALLOUCH, J. (1997 [2006]) *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Bs. As.: El cuenco de Plata, Ediciones Literales.
- ALLOUCH, J. (2001) *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Córdoba: Ediciones Literales.
- ALLOUCH, J. (2004) Actualidad en 2001 de *Erótica del Duelo*. En: *Revista Litoral Muerte y Duelo*. No. 34, diciembre de 2004, Córdoba: Ediciones Literales, pp. 13-26.
- ALLOUCH, J. (2005) Del mejor amado. En: *Revista Litoral. L'amour Lacan I*, Epeelee, École Lacanienne de Psychanalyse: México, n. 35, pp. 9-48, may. 2005.
- ALLOUCH, J. (2006a) *Spychanalyse I*. Conferencia dictada el 28 de octubre de 2006 en México. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com>. Consultado el: 03/08/2015.
- ALLOUCH, J. (2006b) *Spychanalyse II*. Conferencia dictada en julio de 2006 en Córdoba. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com>. Consultado el: 03/08/2015.
- ALLOUCH, J. (2006c) *Spychanalyse*. En *Me cayó el veinte. Alles gute zum Geburtstag! Herr Professor Sigmund Freud...* No. 13, junio de 2006, pp. 9-36. México: École lacanienne de Psychanalyse.

- ALLOUCH, J. (2007) *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- ALLOUCH, J. (2007b) Manera de vivir sin historia. En: *Revista Me cayó el veinte ¿Qué historia nos contamos?*, École Lacanienne de Psychanalyse: México, n. 15, pp. 9-24, 2007.
- ALLOUCH, J. (2008) No perdido. En: *Desatinos*. Medellín: La tercera.
- ALLOUCH, J. (2009) *Contra la eternidad*. Ogawa, Mallarmé, Lacan. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- ALLOUCH, J. (2011) *El amor Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.
- ALLOUCH, J. (2011b) Jacques Lacan, el analista, el maestro espiritual. En *Me cayó el veinte. Treinta años después... en español*. No. 24, junio de 2011, pp. 19-26. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- ALLOUCH, J. (2011c) Cuando Dios es un muchacho. *Dios ha muerto... no del todo*. No. 23, 2011, pp. 9-22. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- ALLOUCH, J. (2012) *Prisionero del gran Otro. Injerencia divina I*. Bs. As.: Ed. El cuenco de Plata.
- ALLOUCH, J. (2013) *Schreber Théologien. L'ingérence divine II*. Paris: Epel.
- ALLOUCH, J. (2014) *Schreber teólogo. La injerencia divina II. Beatitud-Voluptuosidad-Goce* Bs. As.: El cuenco de Plata.
- ALLOUCH, J. (2014b) *Entrevista a Jean Allouch*. En: BIANCHI, R. (2014) *Entrevista a Jean Allouch*. Argentina, Junio de 2014. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com/document/272/2014-entrevista-con-ricardo-bianchi.html>. Consultado: 04/10/14.
- ALLOUCH, J. (2014c) Fragilidades de análisis. En *Me cayó el veinte. ¿De qué transformación hablamos?* No. 29, junio de 2014, pp. 9-20. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- ALLOUCH, J. (2015) *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- ALLOUCH, J. (2015b) Cuatro lecciones propuestas por Foucault al psicoanálisis. En *Me cayó el veinte. ¿Qué con la espiritualidad?* No. 31, junio de 2015, pp. 59-77. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- ALONSO, M. (1958) *La enciclopedia del idioma*. Madrid: Aguilar.
- APULEYO, L. (1988) *Metamorfosis o El asno de oro*. Madrid, Alianza Editorial.
- (También disponible en internet:

http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/a/ApuleyoLucio-MetamorfosisElAsnodeOro.pdf

- ARIÉS, PH. (1983) *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- ARISTÓTELES (1970) *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970.
- ARISTÓTELES. (1978) Del alma. En: *Aristóteles Obras*. Madrid, Aguilar, pp. 823-872.
- ARNAUX, D. (2008) Obrero de la belleza. *Revista Me cayó el veinte. Y si la belleza...* No. 18, pp. 63-77. México: École Lacanienne de Psychanalyse.
- ANSERMET, F. y MAGISTRETTI, P. (2006). *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Bs. As.: Katz.
- ASSOUN, P.-L. (1982) *Introducción a la epistemología freudiana*. Mexico: Siglo XXI editores.
- BARNES, J. (1992). *Los presocráticos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BATAILLE G. (1929-1939 [2008]) *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Bs. As.: Adriana Hidalgo editora.
- BATAILLE G. (1936 [2005]) *La conjuración sagrada*. En: *Acéphale*, 1936-1939 Bs. As.: Caja Negra.
- BATAILLE, G. (1954 [1986]) *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- BATAILLE, G. (1961 [2010]) *Las lágrimas de Eros*. Iconografía en colaboración con J.M. Lo Duca. Barcelona: Tusquets editores.
- BERCEVILLE (2011) Entre lógica y mística. La teología universitaria. En: LACOSTE, J.-Y. (2011) *Historia de la teología*. Bs. As.: Edhasa.
- BERGSON, H. (1910 [2007]) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Bs. As.: Cactus.
- BERGSON H. (1911 [2006]) *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Bs. As.: Cactus.
- BERGSON, H. (1919 [2012]) *La energía espiritual*. Buenos Aires: Cactus.
- BIANCHI, R. (2014). *Entrevista a Jean Allouch*. Argentina, Junio de 2014. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com/document/272/2014-entrevista-con-ricardo-bianchi.html>. Consultado: 04/10/14.
- BORGES, J. L (1951) *Antiguas literaturas germánicas*. México: F.C.E.
- BORGES, J. L. (1966) *Literaturas germánicas medievales*. Bs. As.: Emecé.

- BREUER, J. & FREUD, S. (1893-95 [1991]). Estudio sobre la histeria. En: J. Strachey (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo II, pp. 23-325.
- BRION, F. y HARCOURT, B. (2014) Situación del curso. En: FOUCAULT, M. (1981 [2014]) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI editores. Bs. As.
- CALAME, C. (2002) *Eros en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Akal.
- CANETI, E. (2008) El caso Schreber. En: Daniel Paul Schreber. *Memorias de un enfermo nervioso*. Madrid: Sexto Piso.
- CALASSO, R. (1974) *El loco impuro*. Bs. As.: Ediciones Marymar
- CALASO, R. (2008) Nota sobre los lectores de Schreber. En: Daniel Paul Schreber. *Memorias de un enfermo nervioso*. Madrid: Sexto Piso.
- CAPURRO, R. (1993) *La cuestión del público para D. P. Schreber durante la escritura de su obra*. Córdoba (inédito).
- CAPURRO, R. (2012) Dr. Daniel Paul Schreber: transferencia y escritura. En: *Lalangua. Psicosis y escritura*. Rosario: Una piraña ediciones.
- CAPURRO, R. (2006) Hablar de amor. En: *Revista Litoral: Almar*. No. 37, Epeelee, École Lacanienne de Psychoanalyse: México, n. 37, pp. 183-201, 2006.
- CASTAÑOLA, A. (2008) La espiritualidad ¿es un ejercicio para el psicoanálisis? En *Ñacate. Revista de Psicoanálisis. La psicopatología revisitada*. No. 1, 2008, pp. 133-148. Montevideo: École lacanienne de Psychanalyse.
- CASTRO, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- COLERIDGE, S. T. (1904) *Lectures and Notes on Shakespeare and Other English Poets*. Londres; George Bell and Sons, pp. 342-368.
- CORNAZ, L (2014) La transformación silenciosa del doctor Freud. En *Me cayó el veinte. ¿De qué transformación hablamos?* No. 29, junio de 2014, pp. 21-38. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- COROMINAS, J. (1967) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

- CROMBIE, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza editorial.
- DACHET, F. (2013). *¿La inocencia violada? Sobre el caso Hans de Freud*. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- DANTE ALIGHIERI. (2006). *Divina comedia. Sobre*. Edición bilingüe. España: Cátedra.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1973 [2008]). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Bs. As.: Paidós.
- DELEUZE, G. (1986 [2003]). *Foucault*. Bs. As.: Paidós.
- DERRIDA, J. (1996 [2010]) *Resistencias del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- DESCARTES, R. (1637 [2004]) *Discurso del método*. Bs. As.: Ediciones Libertador.
- DESCARTES, R. (1641 [2004]). *Meditaciones metafísicas*. Bs. As.: Ediciones Libertador.
- DESCARTES, R. (1694 [2004]) *Las pasiones del alma* Bs. As.: Ediciones Libertador.
- DESCOURTIEUX, P. (2011) Teología patrística y bizantina. En: LACOSTE, J.-Y. (2011) *Historia de la teología*. Bs. As.: Edhasa.
- DOVER WILSON, J. (1935 [1988]) *Pour comprendre Hamlet. Enquête à Elsenaur*. Paris: Éditions du Seuil.
- DOVER WILSON, J. (1960 [1964]) *El verdadero Shakespeare*. Bs. As.: EUDEBA.
- DUMONCEL, J.-C. (2011) En torno a la muerte de Dios. La doctrina escondida del Zaratustra de Nietzsche. *Dios ha muerto... no del todo*. No. 23, 2011, pp. 23-34. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- DUNKER, C. (2011) *Estrutura e constituicao da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas da cura, psicoterapia e tratamento*. San Pablo: Annablume.
- ECKSTEIN, H. (1948) Introducción. En: ROHDE, E. (1894 [1948]) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: F.C.E.
- EY, H. (1970) *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*. Bs. As.: Siglo XXI editores.
- ERNOUT, A. & MEILLET, A. (2001) *Dictionnaire étymologique de la langue latine* Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André. Paris: Klincksieck, 2001.

- ESPINOZA, B. (1677 [1958]) *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: F.C.E.
- ETCHEGOYHEN, C. (2010) (coord.). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú.
- ETCHEVERRY, J. L. (1972 [1991]) Sobre la versión castellana. En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores.
- EY, H. (1970). El inconsciente. Coloquio de Bonneval. México: Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2010) Los mensajeros y el amor: de dáimones y ángeles. En: ETCHEGOYHEN, C. (2010) (coord). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú, pp. 53-89.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2010b) Organización del Dossiê: Psicanálise e Filosofia: um diálogo possível. FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (Org.) (2010b) *ETD, Psicanálise e Filosofia: um diálogo possível*, No. 11, pp. 101-268. Campinas, 2010b. Disponible en: <http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/etd/article/view/2085/1882> (Publicación arbitrada).
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2010c) En diálogo con los artículos del dossier psicoanálisis y filosofía: ¿hay un diálogo posible? En: *ETD, Psicanálise e Filosofia: um diálogo possível*. No. 11, pp. 101-120. Campinas, 2010c. Disponible en: <http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/etd/article/view/2085/1882> (Publicación arbitrada).
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2011) Del alma o el objeto caído. En: FERNÁNDEZ CARABALLO A. M. y R. RODRÍGUEZ (Org.). *Evocar la falta. La angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros, pp. 87-125.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2013) De erastés-eromenós a la philía: ¿un posible pasaje? En: MARCHESE, M. (Org.) *De Eros y Philía*. Montevideo: Ediciones de la Fuga, pp. 25-49.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2014) Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis. Clínica filosófica y psicoanálisis. En *Revista Fermentario Brasil. Espiritualidad, filosofía y educación*. Vol 2, No. 8, 29 de noviembre de 2014, ISSN 16886151. Publicación arbitrada. <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/issue/view/11>

- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2014b) Política, teología y espiritualidad en Schreber. En HOUNIE, A. y FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (Org.) Montevideo, CSIC Publicaciones, UDELAR. (En prensa, 2016).
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2015) Debate sobre el estatuto actual del psicoanálisis. Una polémica entre el lugar de la espiritualidad y el uso de las neurociencias en psicoanálisis. En CAORSI, C. y NAVIA, R. (compiladores). *Actas del Congreso internacional de la Sociedad de Filosofía del Uruguay, Coloquio Filosofía y Psicoanálisis*. 2015, pp. 730-748, ISSN16889649, Publicación Arbitrada. Disponible en: <https://app.box.com/s/qu5fzrx04iu5pey1qhh80obpdlbf2zak>
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2015b) Dar la palabra al caso. “Una técnica de difícil solución”. En: *Jornadas de investigación: Proyecto CAPES-UDELAR “Formación de la clínica psicoanalítica y escritura de caso: interpretación, construcción y narrativa*. 2015b. Publicación a Arbitrada. (En prensa).
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2016) Sobre la identificación y el amor. Del sujeto del amor al sujeto del deseo. En: FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2016) (Dir.). *La Identificación en psicoanálisis. Claves para el estudio de la enseñanza y la educación*. Montevideo, 2016. (Libro arbitrado, en prensa).
- FERRARIS, M. (2001) *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- FILORAMO, G. (2001) *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- FLECHSIG, P. (1884) *Sobre el tratamiento ginecológico de la histeria*”. De la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Leipzig. Publicado en el Boletín Central neurológico N. 19. Octubre 1884. (*Zur gynäkologischen Behandlung der Hysterie. Aus der Universität-Irrenklinik zu Leipzig. Neurologisches Centralblatt N. 19. October 1884.*).
- FLECHSIG, P. (1888) *La clínica para locos de la Universidad de Leipzig y su efectividad en los años 1882-1886*. (*Die Irrenklinik der Universität Leipzig und ihre Wirksamkeit in den Jahren 1882-1886*. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1888.)
- FLECHSIG, P. (1896 [1988]) *Cerebro y Alma*. Discurso del Rectorado de Paul Flechsig. Universidad de Leipzig, 31 de octubre de 1894. Traducción y comentarios de los Dres. D.L. Outes y Edg. González. Diciembre 1988.

Bs. As. (*Gehirn und Seele*, 1894 Leipzig. Verlag Von Veit und Comp. 1896.) Disponible en: <https://archive.org/details/gehirnundseeler01flecgoog>. Acceso: 10/07/2015

- FLECHSIG, P. (1927 [2015]) *Mi teoría mieologenética del cerebro. Con una Introducción biográfica* (*Meine myelogenetische Hirnlehre. Mit biographischer Einleitung*, Springer Verlag Berlin Heidelberg GmbH). Traducción al español de la biografía por Ilana Marx, 2015 (Inédito. Circulación interna del Seminario de Gonzalo Percovich, "Schreber con Foucault", E.L.P, Montevideo, 2015).
- FLORENCE, M. (1984 [1999]) Foucault. En: FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. V. III. Introducción, traducción y edición cargo de Ángel Gabilondo. Bs. A.: Paidós.
- FONTAINE, A. (1995) La implantación del significante en el cuerpo. En: *Litoral. La implantación del significante en el cuerpo*. No. 18/19. Córdoba, École lacanienne de psychanalyse. Edelp, pp.9-34, 1995.
- FORCELLINI, FURLANETTO, CORRADINI, PERIN, (1940 [1864-1926]) *Lexicon totius latinitatis cum appendicibus*. Brepols Publishers, Turnhout, 2013. Disponible en: <http://www.brepolis.net>. Exported from: Forcellini Lex. Consultado: 01/08/2015.
- FOUCAULT, M. (1964 [1986]) *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1966 [2003]) *Las palabras y las cosas*. Bs. As.: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. (1969 [2010]). *¿Qué es un autor?* Bs. As.: El cuenco de Plata.
- FOUCAULT, M. (1969 [1995]) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1973-74 [2005]) *El poder psiquiátrico*. México: F.C.E.
- FOUCAULT, M. (1975 [1985]) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1980 [2016]) *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Bs. As.: Siglo XXI.

- FOUCAULT, M. (1981 [2014]) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Bs. As.: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. (1981-82 [2002]) *La hermenéutica del sujeto*. México: F.C.E.
- FOUCAULT, M. (1982 [1999]) *La Hermenéutica del sujeto*. En: FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. V. III. Introducción, traducción y edición cargo de Ángel Gabilondo. Bs. A.: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1984 [2004]) *Coraje y verdad*. En: Abraham, T. (2004): *El último Foucault*. Bs. As. Editorial Sudamericana.
- FOUCAULT, M. (1983 [2004]) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Bs. As.: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1983 [2009]) *El gobierno de sí y de los otros*. México: F. C. E.
- FOUCAULT, M. (1983-84 [2009]) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. México: F. C. E.
- FOUCAULT, M. (1984a [2003a]) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Bs. A.: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. (1984b [2003b]) *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Bs. A.: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. (1984c [1999]) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En: FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. V. III. Introducción, traducción y edición cargo de Ángel Gabilondo. Bs. A.: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1986 [1995]) *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel*. En: *Litoral. La implantación del significante en el cuerpo*. No. 18/19. Córdoba: École lacanienne de psychanalyse. Edelp, pp.35-48. (Título original: *Sept propos sur le septième ange*, Editions fata morgana, Paris, 1986. Traducción: Antonio Oviedo y Silvio Matón), 1995.
- FREUD, S. (1890 [1991]) *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, T. I, pp.111-132.
- FREUD, S. (1895 [1991]) *Proyecto de psicología*. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, T. I, pp. 323-336.

- FREUD, S. (1900 [1991]) La interpretación de los sueños. En: J. STRACHEY (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomos IV y V.
- FREUD, S. (1901 [1991]) Psicopatología de la vida cotidiana. En: J. STRACHEY (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomos VI.
- FREUD, S. (1901-1905 [1991]). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo VII, pp. 1-108.
- FREUD, S. (1905 [1991]). El chiste y su relación con lo inconsciente. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo VIII.
- FREUD, S. (1909 [1991]). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo X, pp. 119-249
- FREUD, S. (1909-1910 [1991]). Sobre el psicoanálisis “silvestre”. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XI, pp. 217-228.
- FREUD, S. (1909-1910b [1991]). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XI, pp. 1-52
- FREUD, S. (1910 [1991]). Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XI, pp. 53-128
- FREUD, S. (1911 [1991]). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia Paranoides*) descrita autobiográficamente. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XII, pp. 1-76.
- FREUD, S. (1912-13 [1991]) Tótem y Tabú. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIII, pp. 1-162.
- FREUD, S. (1913 [1991]) La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis. En: STRACHEY, J. (comp.)

- (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XII, pp. 329-346.
- FREUD, S. (1914 [1993]). Introducción del narcisismo. En: STRACHEY, J. *Sigmund Freud obras completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, tomo XIV, pp. 65-98.
- FREUD, S. (1914b [1991]) El Moisés de Miguel Ángel. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIII, pp. 213-240.
- FREUD, S. (1914c [1991]) Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIV, pp. 1-64.
- FREUD, S. (1914-1915 [1991]) Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis III). En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XII, pp. 159-174.
- FREUD, S. (1915 [1991]) La represión. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, T. XIV, pp. 135-152.
- FREUD, S. (1915b [1991]) Pulsiones y destinos de pulsión. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, T. XIV, pp. 105-134.
- FREUD, S. (1915c [1991]). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En: J. Strachey (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIV, pp. 273-276.
- FREUD, S. (1915d [1991]) Lo inconsciente. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, T. XIV, pp. 153-201.
- FREUD, S. (1916 [1991]) Una dificultad del psicoanálisis. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, T. XVII, pp. 125-150.
- FREUD, S. (1916-17 [1991]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XV.

- FREUD, S. (1917 [1991]). Duelo y melancolía. En: J. Strachey (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIV, pp. 235-256.
- FREUD, S. (1918 [1991]). De la historia de una neurosis infantil. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XVII, pp. 1-111.
- FREUD, S. (1919 [1991]). Escritos Breves. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XVII, pp. 253-255
- FREUD, S. (1920 [1991]). Más allá del principio de placer. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XVIII, pp. 1-63
- FREUD, S. (1921 [1991]) Psicología de las masas y análisis del yo. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud obras completas*. Bs. As.: Amorrortu editores., T. XVIII, pp. 1-66.
- FREUD, S. (1922-1923 [1991]) Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud obras completas*. Bs. As.: Amorrortu editores., T. XVIII, pp. 227-254.
- FREUD, S. (1923 [1991]). El yo y el ello. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XIX, pp. 1-67.
- FREUD, S. (1924 [1991]) Las resistencias contra el psicoanálisis. En STRACHEY, J. (comp.) (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, T. XIX, pp. 223-235.
- FREUD, S. (1925 [1991]) Presentación autobiográfica. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XX, pp. 1-164
- FREUD, S. (1926 [1991]) ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XX, pp. 165-242.
- FREUD, S. (1930 [1991]) Premio Goethe. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XXI, pp. 203-214.

- FREUD, S. (1932 [1991]) Mi contacto con Joseph Popper-Lynkeus. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XXII, pp. 199-208.
- FREUD, S. (1932-33 [1991]) Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XXII, pp. 1-168.
- FREUD, S. (1933 [1991]) ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En: STRACHEY, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo XXII, pp. 179-198.
- FREUD, S. (1938-39 [1991]) Moisés y la religión monoteísta. En: STRACHEY, J. (comp.) (1991), *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As., Amorrortu Editores. Tomo XXIII, pp. 1-132.
- FREUD, S. (1952) *Gesammelte Werke*. Chronologisch Geordnet. London: Imago Publishing Co. Ltd. con la colaboración de Marie Bonaparte y publicación de Anna Freud.
- FREUD, S. (1991) *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, traducción de J. L. Etcheverry.
- GABILONDO, Á. (1999) La creación de los modos de vida. En: FOUCAULT, M. (1984c [1999]) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. V. III. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Bs. A.: Paidós.
- GABILONDO, Á. y FUENTES MEGÍA, F. (2004) Introducción. En: FOUCAULT, M. (1983 [2004]) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Bs. As.: Paidós.
- GINZBURG, C. (1980. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes. Clues and Scientific Method. En: *History Workshop Journal*. V. 9, pp. 5-36. Recuperado: 2011, 15 de setiembre. Disponible en: <http://hwj.oxfordjournals.org/content/9/1/5.full.pdf+html>
- GILBERT, P. (2011) Fundamentos bíblicos. En: LACOSTE, J.-Y. (2011) *Historia de la teología*. Bs. As.: Edhasa.
- GINZBURG C. (1994) Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En: *Mitos, Emblemas e Indicios: Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, pp. 138-175.
- GINZBURG, C. (2006) *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*. Paris: Éditions Verdier.

- GOLDAR, J. C. (1988) Prologo. En: FLECHSIG, P. (1896 [1988]) *Cerebro y Alma*. Discurso del Rectorado de Paul Flechsig. Universidad de Leipzig, 31 de octubre de 1894. Traducción y comentarios de los Dres. D.L. Outes y Edg. González. Diciembre 1988. Bs. As. (*Gehirn und Seele*, 1894 Leipzig. Verlag Von Veit und Comp. 1896).
- GRIMAL, P. (1981 [2004]) *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós.
- GRIMM, J. und GRIMM, W. (1852 [1999]) *Deutsches Wörterbuch* Berlin: S. Hirzel Verlag. Disponible en: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/> Consultado el 01/08/2015.
- HADOT, P. (1983 [2010]) *Elogio de la filosofía antigua*. México: Me cayó el veinte.
- HADOT, P. (1987 [2006]) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HADOT, P. (2000) *¿Qué es la filosofía antigua?* México: F.C.E.
- HADOT, P. (2006) *Elogio de Sócrates*. México: Me cayó el veinte.
- HADOT, P. (2009) *La filosofía como forma de vida*. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- HADOT, P. (2010) *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- HEGEL, G. W. F. (1807 [1985]) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: F.C.E.
- HEIDEGGER, M. (1987) *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HESÍODO (1986) *Teogonía*. México: U.N.A.M. [s. VII a.C. o s.VIII a. C.].
- INROVIGNE, M. (2001) Espectro (Espiritismo). En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- ITURRIZA, M. (1998). El passaje al público. En: *Litoral. La función secretario*. No. 25/26, mayo 1998, pp.149-162, Córdoba-Argentina, Edelp.
- JANDROT, F. (1996). El viraje Schreber. En: *Litoral. Los giros de la transferencia*. No. 21, abril de 1996, pp. 95-112, Córdoba-Argentina, Edelp.
- JONES, E. (1949 [1967]) *Hamlet et Oedipe*. Paris: Gallimard.
- KANDEL, É (2001). Mecanismos celulares de aprendizaje y sustrato biológico de la individualidad. En *Principios de neurociencias*. Madrid: Mac Graw-Hill.
- KANT, E. (1781 [2007]) *Crítica de la razón pura*. Bs. As.: Colihue.
- KANT, E. (1788 [2003]) *Crítica de la razón práctica*. Bs. As. Losada.

- KIERKERGAARD, S. (1944 [1998]) (1845 [1984]). El concepto de la angustia. Madrid: Alianza.
- KIRK, G.S. y J.E. RAVEN (1981). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Editorial Gredos.
- KOTT, I. (1962 [1992]) *Shakespeare notre contemporain*. Paris: Payot.
- KOYRÉ, A. (1966) *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- KRISTEVA, J. (1995) *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Ediciones Cátedra. [1993].
- LACAN, J. (1932 [2000]). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. México: Ed. Siglo XXI.
- LACAN, J. (1935) Psychologie et esthétique. En *Recherches philosophiques*, 1935, F. 4. pp. 424-431. Disponible en: *Pas tout Lacan*. École lacanienne de psychanalyse, <http://www.ecole-lacanienne.net>. Acceso: 20/09/15.
- LACAN, J. (1936 [1985]) Más allá del “principio de realidad”. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 67-85.
- LACAN, J. (1938 [2012]) Los complejos familiares en la formación del individuo. En LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 33-96.
- LACAN, J. (1946 [1985]) Acerca de la causalidad psíquica. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 142-186.
- LACAN, J. (1948 [1985]) La agresividad en psicoanálisis. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 94-116.
- LACAN, J. (1951 [1985]) Intervención sobre la transferencia. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 204-21.
- LACAN, J. (1953 [1985]) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 227-310.
- LACAN, J. (1953-54 [1995]) *El Seminario Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1954-55 [1986]). *El Seminario Libro 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1955 [1985]) La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis. En: LACAN, J. (1966) *Escritos 1*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 384-418.

- LACAN, J. (1955-56 [1997]). *El Seminario Libro 3 La Psicosis*. Bs. As.: Ed. Paidós.
- LACAN, J. (1956 [1985]) Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista. En: LACAN, J (1966) *Escritos 1*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 441-472.
- LACAN, J. (1956b [1985]) El seminario sobre la carta robada. En: LACAN, J (1966) *Escritos 1*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 5-57.
- LACAN, J. (1956-57 [1996]). *El Seminario Libro 4 La relación de objeto*. Bs. As.: Ed. Paidós.
- LACAN, J. (1957 [1985]) El psicoanálisis y su enseñanza. En: LACAN, J. (1966 [1985]) *Escritos*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 419-440.
- LACAN, J. (1957b [1985]) La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: LACAN, J. (1966 [1985]) *Escritos*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 473-512.
- LACAN, J. (1957-58 [1985]). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En: LACAN, J. (1966). *Escritos 2*. Bs. As.: Ed. Siglo XXI, pp. 513-554.
- LACAN, J. (1957-58b [1995]) *El Seminario Libro 5 Las formaciones del inconsciente*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1958 [1985]) La dirección de la cura y los principios de su poder. En: LACAN, J (1966) *Escritos 2*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 565-626.
- LACAN, J. (1958-59) *El Seminario Libro 6 El deseo y su interpretación*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1959-60 [1997]). *El Seminario Libro 7 La Ética del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1960-61). *Seminario La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación y sus excursiones técnicas*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1960-61 [2003]) *El Seminario Libro 8. La transferencia*. Bs. As.: Paidós.

- LACAN, J. (1961-62). *Seminario La identificación*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1962-63). *Seminario La angustia*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1962-63 [2006]) *El Seminario Libro 10. La angustia*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1963) *Seminario 10 bis. Los nombres del padre*. Inédito.
- LACAN, J. (1964 [1997]) *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1964b [1985]) Posición del inconsciente. En: LACAN, J. (1966): *Escritos 2*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 808-829.
- LACAN, J. (1964-65) *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Versión de la EFBA. Sin datos editoriales.
- LACAN, J. (1965 [2012]) Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein. En LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 209-216.
- LACAN, J. (1965-66) *El Seminario El objeto del psicoanálisis*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 07/06/15.
- LACAN, J. (1966 [2007]). *Écrits*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1966 [1985]). *Escritos 1 y 2*. Bs. As.: Siglo XXI.
- LACAN, J. (1966 [1985]) Obertura de esta recopilación. En: Lacan, J. (1966). *Escritos*. Bs. As.: Ed. Siglo XXI, pp. 3-4.
- LACAN, J. (1966b [1985]) La ciencia y la verdad. En: LACAN, J. (1966) *Escritos II*. Bs. As., Siglo XXI, pp. 834-856.
- LACAN, J. (1966-67) *Seminario 14 La lógica del fantasma*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.

- LACAN, J. (1967 [2012]) La equivocación del sujeto supuesto saber. En LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 349-369.
- LACAN, J. (1967 [2012]) Alocución sobre la psicosis en los niños. En LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 381-391.
- LACAN, J. (1967-68) *Seminario 15 El acto psicoanalítico*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/07/15.
- LACAN, J. (1968-69) *Seminario 16. De un Otro al otro*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 07/05/15.
- LACAN, J. (1969-70 [1999]) *El Seminario Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1970 [2012]) Radiofonía. En: LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 425-471.
- LACAN, J. (1970-71) *Seminario 18. De un discurso que no sería del semblante*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/08/15.
- LACAN, J. (1971-72) *El saber del psicoanalista*. Charlas en Sainte-Anne. Versión de la EFBA.
- LACAN, J. (1971-72b) *Seminario 19. O peor*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/08/15.
- LACAN, J. (1972-73 [1998]) *El Seminario Libro 20. Aun*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1973 [1993]) La Tercera. En: *Intervenciones y Textos 2*. Bs. As.: Manantial, pp. 73-113.
- LACAN, J. (1973b [2012]) Televisión. En: LACAN, J. (2002) *Otros escritos*. Bs. As.: Paidós, pp. 535-572.
- LACAN, J. (1973c [1978]) El psicoanálisis y su referencia a la relación sexual. Conferencia pronunciada en el Museo de la Ciencia y la Técnica, Milán, 3

- de febrero de 1973. Publicada en: *Lacan in Italia 1953-1978*. Milán: La Salamandra, pp. 58-77 (Traducción al español de Marcos Esnal con la colaboración de Claudia Vinuesa y Raquel Capurro).
- LACAN, J. (1973-74). *Seminario 21 Les noms du père o Les non-dupes errent..* Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1974-75) *El Seminario 22 R.S.I.* Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1975 [1993]) Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma. En: *Intervenciones y Textos 2*. Bs. As: Manantial, pp. 115-144.
- LACAN, J. (1975-76 [2006]). *El Seminario Libro 23. El sinthome*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, J. (1976-77) *El Seminario 24 L'Insu que sait de L'Une-Bévue S'aile à Mourre*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar>. Acceso: 02/05/15.
- LACAN, J. (1977 [1981]) Apertura de la sección clínica. En: *Ornicar? 3*. Barcelona: Ediciones Petrel, pp. 37-46.
- LACAN, J. (1982) *El lugar del analista*. Bogotá: Ediciones Escritos polémicos.
- LACAN, J. (2001). *Autres Écrits*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (2001 [2012]). *Otros Escritos*. Bs. As.: Paidós.
- LACOSTE, J-Y. (2011) *Historia de la teología*. Córdoba: Edhasa.
- LANSKY, E. (1996) Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas. En: *Revista Litoral El color de la muerte*, No. 22, Córdoba: École lacanienne de psychanalyse, octubre de 1996, pp. 123-140.
- LAURENT, É. (2008). Usos posibles de las neurociencias por el psicoanálisis. En *Jornadas conjuntas SLP-ELP*. Milán. Disponible en: <http://ampblog2006.blogspot.com/2008/07/usos-posibles-de-las-neurociencias-para.html>. Acceso: 21/06/2014. También en: ORNICAR?

- Digital, 312. http://www.lacanian.net/Ornicar_online/index_od.htm. Acceso: 21/06/2014.
- LAURENT, É. (2008b) Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios. En *LA NACION* "Los intelectuales del mundo", 9 de julio de 2008. Accesible en: <http://www.lanacion.com.ar/1028654-hemos-transformado-el-cuerpo-humano-en-un-nuevo-dios> Acceso: 21/06/2014.
- LE BRUN, J. (2004) *El amor puro. De Platón a Lacan*. Bs. As.: El Cuenco de Plata.
- LE BRUN, J. (2015) Espiritualidad. En *Me cayó el veinte. ¿Qué con la espiritualidad?* No. 31, junio de 2015, pp. 9-26. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- LE GAUFEY, G. (1995) *La evicción del origen*. Bs. As.: EPEL.
- LE GAUFEY, G. (2006) Un cuidado que me tiene sin cuidado. En *Me cayó el veinte. Prácticas de ironía*. No. 14, junio de 2006, pp. 175-194. México:
- LE GAUFEY, G. (2007) Una enfermedad a largo plazo. En: *Revista Me cayó el veinte ¿Qué historia nos contamos?*, École Lacanienne de Psychanalyse: México, n. 15, pp. 9-24, 2007.
- LE GAUFEY, G. (2007b) El psicoanálisis debatiéndose con la iniciación. En *Ñacate. Revista de Psicoanálisis. De qué hablamos cuando hablamos de amor*. 2007, pp. 134-144. México: École lacanienne de Psychanalyse.
- LE GAUFEY, G. (2007c) Inférence, Performance, Cogito. En *L'Unebévúe*, n°24: Hontologies Queer, pp. 105-111. Paris: l'unebévúe-éditeur.
- LE GAUFEY, G. (2010) *El sujeto según Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.
- LE GAUFEY, G. (2011) Tejiendo a Foucault: un punto al derecho, un punto al revés. Traducción de Ma. Teresa Arcos. École lacanienne de Psychanalyse. (Inédito).
- LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANCAISE (2008). Paris: Robert.
- LEFF, G. (2007). *Juntos en la Chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan*. México: Peele.
- LEFF, G. (2016) Freud atormentado. *Errancias con Elfriede Hirschfeld*. México: Peele.
- LÈTHIER, R. (2005) Las estrategias de supervivencia. En: *Me cayó el 20. Revista de Psicoanálisis. ¿Dónde están los niños?* No. 11, México: École Lacanienne de Psychoanalyse, pp. 143-158, 2005.

- LÉVY-VALENSI, J., P. MIGAULT, y J. LACAN (1931) Écrits 'inspirés': schizographie. En: Jacques Lacan, *Travaux Psychiatriques*, 1926-1933. Disponible en: "Pas-tout Lacan", <http://www.ecole-lacanienne.net/>.
- LOYOLA, I. DE (1977) *Ejercicios espirituales*. Bs. As.: Editora Patria Grande.
- MAGISTRETTI, P. (2008) *Colloque Neurosciences et psychanalyse: une rencontre autour de l'émergence de la singularité*, 27 mai 2008. Collège de France. Disponible en: http://www.college-de-france.fr/site/actualites/colloque_neurosciences_et_psyg.htm Acceso: 21/06/2014.
- MARINELLI, L. & A. MAYER (2011) *Soñar con Freud. La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Bs. As.: El cuenco de Plata.
- MARION, J.-L. (2003) *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- MARROU, H.-I. (1985 [2004]) *Historia de la educación en la antigüedad*. México: F.C.E.
- MARCO AURELIO (1985) *Meditaciones*. Madrid: Alianza.
- MARTÍNEZ, M. (2005). Prólogo. Ritual de Guerra. En: BATAILLE, G. (1936-39 [2005]) *Acéphale*. Bs. As.: Caja Negra.
- MAUSS M. y HUBERT, H. (1899) *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_3/essai_fonction_sacrifice.pdf Consultado el 26/03/2016.
- MAUSS, M. (1925) *Essai sur le don*. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Disponible en: <http://anthropomada.com/bibliotheque/Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don.pdf> Consultado el 25/03/2016.
- MELENOTTE, G.-H., (2008) Desde Freud. En *Litoral. Inquietante extrañeza* No. 40, 2008, pp. 19-34. Bs. As.: École lacanienne de Psychanalyse.
- MIELGO BREGAZZI, D. (ed.) (2011). *El cuidado del sí. Ensayos - Michel de Montaigne*. Madrid: Biblioteca nueva.
- MONACI CASTAGNO, A. (2001) Pecado original. En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- MONTAIGNE, M. DE. (1592 [2013]) *Ensayos*. Madrid: Cátedra.

- MONTANO, E. A. (2001) El concepto de verdad en Lacan: los Escritos. En *Tramas*, No. 17, pp.137-155. México. Disponible en: <http://132.248.9.34/hevila/TramasMexicoDF/20E01/no17/8.pdf>
- MOREY, M. (1987) Prólogo. En: Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Bs. As.: Paidós.
- NADAUD, S. (2010) *Fragments(s) sujetif(s). Un voyage dans les Îles enchantées nietzschéennes*. Paris: Cahiers de l'Unebévúe.
- NEHAMAS, A. (2008) ...para un hombre vale la pena vivir cuando contempla lo bello de sí. En: *Revista Me cayó el veinte. Y si la belleza*. No. 18, pp. 9-29. México: École Lacanienne de Psychanalyse.
- NIETZSCHE, F. (1872 [1963]) El origen de la tragedia. En: *Obras Completas*. Bs. As.: Aguilar.
- OUTES, D. L. y E. GONZÁLEZ (1988) Prologo de los traductores. En: FLECHSIG, P. (1896 [1988]) *Cerebro y Alma*. Discurso del Rectorado de Paul Flechsig. Universidad de Leipzig, 31 de octubre de 1894. Traducción y comentarios de los Dres. D.L. Outes y Edg. González. Diciembre 1988. Bs. As. (*Gehirn und Seele*, 1894 Leipzig. Verlag Von Veit und Comp. 1896).
- PELÁEZ, M. (2009) Programados para ser libres. *Redes-tve*. Disponible en: <http://lacomunidad.elpais.com/apuntes-cientificos-desde-el-mit/2009/3/13/programados-ser-libres>. Acceso: 21/06/2014.
- PSEUDO-APOLODORO (1985) *Biblioteca mitológica*. Traducción y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda. Introducción de J. Arce. Madrid: Editorial Gredos.
- OLIVERA, M. (1998). Presentación. En: *Litoral. La función secretario*. No. 25/26, mayo 1998, pp.7-9, Córdoba-Argentina, Edelp.
- OZILUS, M. y BERCEVILLES, G. (2011) Teología medieval. En: LACOSTE, J.-Y. (2011) *Historia de la teología*. Bs. As.: Edhasa.
- PASTERNAC, M. y N. PASTERNAC (2003). *Comentarios a los neologismos de Jacques Lacan*. México: Epeelee.
- PÁJARO, C. J. (2008) *Eros, Psyqué y Manía*. Los recursos de la inspiración filosófica según platón. En: *Eidos*. Nº 9, pp. 134-164, Colombia: Ed. Revista Filosofía de la Universidad del Norte.
- PASTERNAC, M.; PASTERNAC, N. (2003) *Comentarios a los neologismos de Jacques Lacan*. México: École Lacanienne de Psychanalyse.

- PEINADO VÁZQUEZ, R. (2006) Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates. En: *Revista Litoral. Almar*. No. 37, pp. 9-22. México: Litoral, École Lacanienne de Psychanalyse.
- PERCOVICH, G. (2015a) Conjeturas schreberianas. De una cita de Foucault respecto al presidente Schreber. En: *Revista Divanes Nómades*. No. 2, pp. 33-59. México: Litoral, École Lacanienne de Psychanalyse.
- PERCOVICH, G. (2015b) Acontecimiento Schreber. En: *Revista Me cayó el veinte. Acontecimientos ínfimos* No. 32, pp. 159-170. México: Me cayó el veinte, École Lacanienne de Psychanalyse.
- PENNA, R. (2001) Ángeles. En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- PENNA, R. (2001b) Satanás. En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- PERSON NILSSON, M. (1968) Historia de la Religión Griega. Bs. As: Ed. Eudeba.
- PLATÓN (1966) Alcibíades segundo. En: *Diálogos apróficos y dudosos*. Bs. As.: EUDEBA.
- PLATÓN (2004a) *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLATÓN. (2004b) *Apología*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLATÓN (2004c) *Ion*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLATÓN (2004d) *La República*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLATÓN (2004e) *Timeo*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLATÓN (2004f) *Las leyes*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
- PLUTARCO (1962) Alcibíades. En: *Vidas Paralelas*. Barcelona: Editorial Vergara. Traducción de Antonio Ranz Romanillos.
- POMMIER, G. (2004 [2009]) el libro *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*. Bs. As.: Letra Viva.
- PRANDI, C. (2001) Confesión de los pecados. En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- PUNSET, E. (2009) “Libres y conscientes pero felices”. Entrevista a P. <http://lacomunidad.elpais.com/apuntes-cientificos-desde-el-mit/2009/3/13/programados-ser-libres>. Video del programa: <http://www.smartplanet.es/redesblog/?p=97>. Consultado el 20/08/2009.

- QUIGNARD, P. (2000) *El sexo y el espanto*. Córdoba: Cuadernos de Litoral, École Lacanienne de Psychanalyse.
- QUIGNARD, P. (2006). *Retórica especulativa*: Bs. As.: El cuenco de plata.
- QUIROGA, H. (1917 [2008]) *Cuentos de amor de locura y de muerte*. España: Libresa.
- R.A.E. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española, 1993.
- RAJCHMAN, J. (2001) Lacan, Foucault y la cuestión de la ética. México: Epele,
- SCARPI, P, Dáimones. (2001) En: FILORAMO, G. *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- REALE, G. y D. ANTISERI (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Libro primero Antigüedad y Edad Media. Barcelona: Editorial Herder.
- ROHDE, E. (1894 [1948]) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: F.C.E.
- RODRIGUEZ LÓPEZ, Ma. I. (2002) Omnia vincit amor: iconografía de Eros y Psiqué. En: *Cuadernos de arte e iconografía*. Fundación Universitaria Española Madrid, 2002. (pp. 77-102). ISSN: 0214-2821. Disponible en: www.fuesp.com/revistas/pag/cai21e.pdf
- ROUGEMONT, D. (1979) *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.
- SARAMAGO, J. (2001) *El evangelio según Jesucristo*. Alfaguara: Montevideo.
- SARAMAGO, J. (2008) *El viaje del elefante*. Alfaguara: Montevideo.
- SAURÍ, J. (1979). Estudio preliminar. En: D. P. Schreber, *Memorias de un enfermo nervioso*". Ediciones C. Lohlé. Bs. As., pp. XX-XXI.
- SAUSSURE, F. DE (1916 [2007]) *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sêchêhaye con la Colaboración de Albert Riedlinger. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Bs. As.: Editorial Losada.
- SCHERER, R. (1983) *Pedagogía pervertida*. Barcelona: Editorial Alertes.
- SCHREBER, D. P. (1903 [1972]) *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Frankfurt: Taschenbücher.
- SCHREBER, D. P. (1903 [1979]). *Memorias de un enfermo nervioso*. Bs. As.: Ed. Carlos Lohlé.
- SCHOPENAUER, A. (1819 [2008]) *El mundo como voluntad y representación*. Bs. As.: Losada.

- SPINOZA Baruch de (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis, S. A.
- STEINBERG, I. (1990) Acerca del alma. En: *Jornadas Escuela Freudiana de la Argentina. Inhibición, Síntoma y Angustia*. Bs. As.: Ediciones Oscar Masota, Escuela Freudiana de la Argentina, pp. 62-66.
- STIEGLER, B. (2003) ¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. En: *Eidos*, No. 1, 2003, pp. 128-141. Universidad del Norte, Colombia. Disponible en: www.rcientificas.uninorte.edu.uy. Consultado el 03/08/2015.
- STRACHEY, J. (1991). Introducción. En: J. STRACHEY (comp.) (1991). *Sigmund Freud Obras Completas*. Bs. As.: Amorrortu editores, Tomo II, pp. 3-22.
- TOMAS DE AQUINO (2002) *Suma Teológica*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- TOCCE, G. (2007) Eros y Psique. Un recorrido por el concepto de alma en Platón. En: *escritos8caroltocce*. Disponible en: <http://misitio.fibertel.com.ar/escritos8caroltocce/Content63389.shtml>
- THOMAS, M-C. (2009) ¿Psicoanálisis esquizofrénico? Neuropsicoanálisis/Spychanalyse (Desgarramiento o frontera dialéctica). En: *Revista Me Cayó el 20*, No. 19, pp. 59-92. México: École lacanienne de psychanalyse.
- VANZAGO, L. (2011) *Breve historia del alma*. Bs. As.: F.C.E.
- VAAN, MICHIEL ARNOUD COR DE (1973 [2008]) *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*. Leiden: Brill.
- VERNANT, J.-P. y M. DETIENNE (1979) *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard. Disponible en: <http://www.persee.fr/docAsPDF/> Consultado el 24/03/2016.
- VERNANT, J.-P. (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- VILTARD, M. (1993). El ejercicio de la cosa freudiana. En: *Litoral Lacan con Freud*. No. 14, febrero de 1993, pp.9-27. Córdoba-Argentina: Edelp.
- VILTARD, M. (1993b). Scilicet. *Litoral* No. 15. *Saber de la locura*. México: Ed. Edelp, Octubre de 1993, pp. 83- 110.

- VILTARD, M. (1995) Hablar a los muros. Observaciones sobre la materialidad del signo. En: *Litoral. La implantación del significante en el cuerpo*. No. 18/19. Córdoba: École lacanienne de psychanalyse. Edelp, pp.51-95, 1995.
- VILTARD, M. (2014) Los públicos de Freud. En: *Opacidades Revista de psicoanálisis*. No. 8. Bs. As: École lacanienne de psychanalyse, pp. 239-254.
- WATSON, J. B. (1925 [1961]). *El Conductismo*. Bs. As.: Paidós.
- ZWEIG, S. (2004). *Correspondencia con Sigmund Freud*. Madrid: Paidós.

APÉNDICE

LISTADO No. 1.

Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en las *Obras Completas* de Sigmund Freud

LISTADO No. 1
APARICIONES DE LOS TÉRMINOS ALMA, ESPÍRITU, ESPIRITUAL Y ESPIRITUALIDAD EN
SIGMUND FREUD, OBRAS COMPLETAS, EDITORIAL AMORRORTU, COMPILADA POR JAMES
STRACHEY

I Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud, 1886-1899

Alma

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Reseña de August Forel, Der Hypnotismus (1889), p. 104	en relación a la distinción entre hechos, teoría, conceptos y terminología	
Ibíd. p. 107	sobre efectos de la sugestión en la hipnosis	
Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890), p. 115	etimología de “alma” y sobre el recurso de la palabra	<i>psique, Seele</i>
Ibíd. p. 118	sobre los estados anímicos	
Ibíd. pp. 118-119	de las manifestaciones patológicas y el influjo de la vida anímica sobre el cuerpo	
Ibíd. p. 128	sobre la hipnosis y la sugestión	
Ibíd. p. 129	sobre la hipnosis y la relación cuerpo y alma	
Ibíd. p. 132	sobre la hipnosis	

Términos relacionados:- aparato anímico- aparato psíquico		
Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99]), p. 277	de la perversión	aparato psíquico
Ibíd. p. 280	de la psicosis	aparato psíquico
Proyecto de psicología (1950 [1895]), p. 334 (n. 8)	sobre el principio de displacer	aparato psíquico

Ibíd. p. 335	sobre el desarrollo de las teorías freudianas	aparato psíquico
Ibíd. p. 336	sobre el desarrollo de las teorías freudianas	aparato psíquico
Ibíd. p. 349 (n. 26)	del contacto con el mundo del aparato anímico	aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Reseña de August Forel, Der Hypnotismus (1889), p. 102 (espiritual)	Sobre los efectos nocivos de la hipnosis	
Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99]), p. 230 (espiritual)	De la abstinencia sexual	

Términos relacionados: espectro- fantasma- Ghost		
Un caso de curación por hipnosis. Con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la «voluntad contraria» (1892-93), p. 161	sobre lo que acontece con los designios inhibidos	Espectros

II Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud 1893- 1895)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Parte teórica (Breuer), p. 221	sobre la angustia de la conciencia moral	
Ibíd. p. 230	sobre estados hipnoides	
Ibíd. p. 284	en relación a las reminiscencias	

Términos relacionados: vida anímica- aparato anímico- aparato psíquico		
Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95), p. 14-15	Del principio del placer	aparato anímico
Ibíd. p. 17	Del principio de constancia	aparato psíquico
Ibíd. p. 19 (n. 10)	Aclaraciones del uso del término	vida anímica (<i>seelenleben</i>)

Espíritu/ espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Historiales clínicos (Breuer y Freud), p 47-48 (espíritu)	Sobre Anna O.	
Ibíd. p 52 (espiritual)	Sobre Anna O.	
Ibíd. p 65 (espiritual)	Sobre Anna O.	
Ibíd. p 103 (espirituales)	Sobre Señora Emmy von N.	
Ibíd. p. 104 (espiritual)	Sobre Señora Emmy von N.	
Ibíd. p. 116 (espiritual)	Sobre Señora Emmy von N.	
Ibíd. p. 151 (espíritu)	Sobre Señorita Elisabeth von R.	
Ibíd. p. 155 (espiritual)	Sobre Señorita Elisabeth von R.	
Parte teórica (Breuer), p 243 (espíritu)	Sobre representaciones inconscientes e insusceptibles de conciencia y escisión de la psique	
Ibíd. p 248 (espíritu)	Sobre representaciones inconscientes e insusceptibles de conciencia y escisión de la psique	
Ibíd., p. 253 (espíritu)	Sobre el desarrollo de la histeria	
Ibíd. p. 286 (espíritu)	Sobre la psicoterapia de la histeria	

III Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sobre los recuerdos encubridores (1899), p. 299	en relación a los recuerdos de la infancia	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Las neuropsicosis de defensa (1894), p. 65	sobre el surgimiento de las hipótesis fundamentales de Freud	Aparato anímico
La sexualidad en la etiología de las neurosis (1898), p. 273	Del efecto patógeno de las vivencias sexuales de la infancia	Aparato psíquico
Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria (1898), p. 286	Funcionamiento psíquico	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología (1895 [1894]), p77 (espíritu)	Sobre la justificación del estado emotivo como tal	

IV La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
La interpretación de los sueños (1900 [1899]), p. 29	sobre la concepción científica del sueño	
Ibíd. p. 31	de las referencias al sueño en Aristóteles	
Ibíd. p. 34	sobre la relación del sueño con la vida de vigilia, cita de Burdach y de Strümpell	
Ibíd. p. 36	sobre la relación del sueño con la vida de vigilia, cita de cicerón	
Ibíd. p. 42	sobre el material del sueño proveniente de la vida infantil, citando a Hildebrand	
Ibíd. p. 49	de los estímulos sensoriales exteriores (cita de Strümpell)	
Ibíd. pp. 54-55	de los estímulos sensoriales exteriores	
Ibíd. p. 59- 60- 61-63-74-75	del estímulo corporal interno	
Ibíd. p. 75	sobre la confusión de las alucinaciones, imaginaciones y combinaciones de la fantasía con percepciones externas (citando a Haffner)	
Ibíd. p. 75-76-77	cita de Burdach sobre la relación del alma durmiente y el mundo exterior	
Ibíd.. p. 77	de las alteraciones en el sueño del material de las representaciones de la vigilia, cita de Strümpell	
Ibíd. p. 80	sobre los caracteres psicológicos del sueño	
Ibíd. pp. 80-81-82	sobre la formación de los sueños	
Ibíd. p. 85	sobre la incoherencia en el sueño, citando a Wolf Davidson	

Ibíd. p. 86-87	Sobre las caracterizaciones del sueño	
Ibíd. p. 91	Sobre la eticidad de los sueños, refiriendo a Haffner	
Ibíd. p. 92-93	Sobre la eticidad de los sueños refiriendo a Hildebrandt	
Ibíd. p. 94	Sobre la eticidad de los sueños refiriendo Volkelt	
Ibíd. p. 95	Sobre la eticidad de los sueños refiriendo a Hildebrandt	
Ibíd. p. 98-99	Respecto a una clasificación de teorías sobre el sueño	
Ibíd. p. 101	Sobre los estímulos en el sueño	
Ibíd. p. 102-103 y 105	Sobre las relaciones entre el sueño y las enfermedades mentales	
Ibíd. p. 106 – 107	Sobre las relaciones entre el sueño y las enfermedades mentales, refiriendo a Schemer	
Ibíd. p. 109	Sobre las relaciones entre el sueño y las enfermedades mentales, refiriendo a Schemer	
Ibíd. p. 124	Dentro del análisis de un sueño paradigmático	
Ibíd. p. 151 (n. 13)	Sobre que el sueño es el cumplimiento de un deseo	
Ibíd. p. 173	Sobre la desfiguración onírica	
Ibíd. p. 234-235- 236-237-238-245-246-247	De las fuentes somáticas del sueño	
Ibíd. p. 257	Sobre los sueños de turbación por desnudez	
Ibíd. p. 260- 269	De los sueños de la muerte de personas queridas	
Ibíd. p. 274	Sobre el Hamlet de Shakespeare	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
La interpretación de los sueños (1900 [1899]), p. 33	De las características del estado de dormir	Aparato psíquico
Ibíd. p. 72- 75, n. 3	De las particularidades psicológicas del sueño	Aparato anímico
Ibíd. p. 98	Sobre las teorías que hacen proseguir en el sueño la plena actividad psíquica de la vigilia	Aparato anímico
Ibíd. p.118	Sobre el sueño como acto anímico	Aparato anímico
Ibíd, p. 163-164	Desfiguración onírica	Aparato anímico
Ibíd, p. 236	De las fuentes somáticas del sueño	Aparato anímico
Ibíd. p. 268	Sobre sueños típicos	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
La interpretación de los sueños (1900 [1899]), p. 34 (espirituales)	De la relación del sueño con la vida de vigilia, citando a Burdach	
Ibíd. p. 34 (espíritu)	refiriendo a Fichte	
Ibíd. p. 46 (espíritu)	Sobre la memoria en el sueño, citando a Scholz,	
Ibíd. p. 76, n. 3 (espíritu)	De la explicación de Haffner de la actividad onírica	
Ibíd. p. 78-79 (espíritu)	Del juicio de diversos autores sobre el sueño, citando a Douglas	
Ibíd. p. 84 (espíritu)	Del juicio de diversos autores sobre el sueño, citando a Delboeuf	
Ibíd. p. 86-87 (espíritu)	Del juicio de diversos autores sobre el sueño	
Ibíd. p. 93 (espíritu)	Sobre los sentimientos éticos en el sueño, citando a Zeller	
Ibíd. p. 96 (espíritu)	Sobre los sentimientos éticos en el sueño, citando a Maury	
Ibíd. p. 101- 103 (espíritu, 2 veces)	De teorías sobre el sueño y función del sueño	
Ibíd. p. 106 (espiritual)	Refiriendo a Schemer	

V La interpretación de los sueños (segunda parte.) Sobre el sueño (1900-1901)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
La interpretación de los sueños (continuación), p. 355	Del miramiento por la figurabilidad	
Ibíd. p. 384	Sobre masturbación infantil	
Ibíd. p. 443	Del problema del absurdo en el sueño	
Ibíd. p. 458	Los afectos en el sueño	
Ibíd. p. 464	Los afectos en el sueño	
Ibíd. p. 483	Sobre el contenido de representación de los pensamientos oníricos	
Ibíd. p. 501-502	un resumen sobre el trabajo del sueño	
Ibíd. p. 516	Sobre la interpretación de sueños antiguos	
Ibíd. p. 519-520	Del olvido del sueño	
Ibíd. p. 529	De la localidad psíquica	

Ibíd. p. 542	Respecto a la regresión	
Ibíd. p. 559	Acerca del cumplimiento de deseo	
Ibíd. p. 563	Acerca del cumplimiento de deseo	
Ibíd. p. 569	De los recuerdos en el sueño	
Ibíd. p. 580- 581	El proceso primario y el proceso secundario y la Represión	
Ibíd. p. 593	El proceso primario y el proceso secundario y la Represión	
Ibíd. p. 597	El proceso primario y el proceso secundario y la Represión	
Ibíd. p 600, n. 2	De los procesos inconscientes de pensamiento complejo, Cita de Du Prel	
Ibíd. p. 601-602	De la oposición vida consciente/vida onírica	
Ibíd. p 604	De la represión	
Ibíd. p 607	El valor del sueño para comprender la psiconeurosis	
Sobre el sueño (1901), p. 617	Tendencias en la apreciación del sueño	
Ibíd. p. 661	Del sueño infantil	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
La interpretación de los sueños (segunda parte.) Sobre el sueño (1900-1901), p. 465 (n. 10)	Los afectos en el sueño	Aparato psíquico
Ibíd. p. 506	De la psicología de los procesos oníricos	Aparato psíquico
Ibíd. p. 510	Aclaración del editor	Aparato psíquico
Ibíd. p. 529- 536	De la regresión	Aparato anímico
Ibíd. p. 530-531-532-534-535-536	De la regresión	Aparato psíquico
Ibíd. p. 536	De la regresión	Aparato anímico
Ibíd. p. 544	Sobre el cumplimiento del deseo	Aparato psíquico
Ibíd. p. 557-559- 562- 587	Sobre el cumplimiento del deseo	Aparato psíquico
Ibíd. p. 558-559	Sobre el cumplimiento del deseo	Aparato anímico
Ibíd. p. 580-592	Del proceso primario y el proceso secundario y la represión	Aparato anímico
Ibíd. p. 587	Del proceso primario y el proceso secundario y la represión	Aparato psíquico
Ibíd. p, 590- 592	Sobre represión	Aparato psíquico

Ibíd. p. 596	De la neurosis	Aparato anímico
Ibíd. p. 603- 604	Lo inconsciente y la conciencia. La realidad	Aparato psíquico
Ibíd. p. 606	El valor del sueño para comprender la psiconeurosis	Aparato anímico
Ibíd. p. 607	Lo conciente y lo inconsciente	Aparato anímico
Sobre el sueño (1901), p. 658	De la censura	Aparato anímico
Ibíd. p. 660	Del sueño infantil	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
La interpretación de los sueños (continuación), p. 383 (espíritu)	Del "fenómeno funcional"	
Ibíd. p. 428 (n. 5) (espíritu)	Cita de Goethe	
Ibíd. p. 497- 498 (espíritu)	De la elaboración secundaria	
Ibíd. 571 (n. 3) (espíritu)	De las funciones del sueño	
Ibíd. p. 601(espíritu)	De la sobreestimación del carácter conciente de la producción intelectual y artística	
Ibíd, p. 617(espíritu)	Tendencias en la apreciación del sueño, refiriendo a Schubert	

VI Psicopatología de la vida cotidiana (1901)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Psicopatología de la vida cotidiana (1901), p. 100	Del uso de los poetas de la concepción de trastrabarse	
Ibíd. p. 103	Del desliz en el habla	
Ibíd. p. 149 (n. 28)	Sobre una fantasía de rescate	
Ibíd. p. 209	Observaciones poéticas de las acciones sintomáticas	
Ibíd. p. 245	De un caso donde un verso se impone repentinamente	
Ibíd. p. 252	De la superstición	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Psicopatología de la vida cotidiana (1901), p. 146	De la resistencia a pensamientos penosos	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Psicopatología de la vida cotidiana (1901), p. 67 (espirituales)	ejemplos de trastrabarse	<i>Geist</i>
Ibíd. p. 149 (n. 28) (espiritual)	Poesía como “alimento espiritual”	
Ibíd. p. 223 (espíritus)	De los errores de juicio	
Ibíd. p. 240 (espíritus)	De análisis de ocurrencias de un número	
Ibíd. p. 254 (espíritus)	De la superstición	

VII Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901]) p. 102	En relación a la transferencia	
Tres ensayos de teoría sexual (1905), p. 131	Del objeto sexual de los invertidos	
Ibíd. p. 135	En relación a personas genésicamente inmaduras y animales como objetos sexuales	
Colaboraciones para <i>Neue Freie Presse</i> (1903-04). p. 230	En memoria del profesor S. Hammerschlag	
Personajes psicopáticos en el escenario (1942 [1905 o 1906])		
Ibíd. p. 278- 279- 280	Del sufrimiento en el drama	

Términos relacionados: anímica- aparato anímico- aparato psíquico		
Tres ensayos de teoría sexual (1905), p. 144 (n. 28)	Sobre el masoquismo	Aparato anímico
Ibíd. p. 154	De la sexualidad perversa en las psiconeurosis,	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Colaboraciones para <i>Neue Freie Presse</i> (1903-04), p. 230 (espiritual, 2 veces)	Sobre <i>The Mystery of Sleep</i> , de Bigelow	

VIII El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El chiste y su relación con lo inconsciente (1905), p. 134	El trabajo del chiste	

Ibíd. p. 204	De la comicidad involuntaria en el decir (poesía de Kempner)	
Ibíd. p. 217	Grandiosidad del humor	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
El chiste y su relación con lo inconsciente (1905), p. 90	De si la actividad chistosa carece de fin	Aparato anímico
Ibíd. p. 156, 157-158, 172	Del chiste, el sueño y lo inconsciente	Aparato anímico
Ibíd. p. 223	Resumen de las variedades de lo cómico	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
El chiste y su relación con lo inconsciente (1905), p. 11 (espiritual)	De pensadores que se ocuparon de los problemas del chiste	
Ibíd. p. 12 (espiritual)	Del nexo del chiste con lo cómico, refiriendo a K. Fischer	
Ibíd. p. 70 (espíritu)	Del recurso de la figuración por lo contrario	
Ibíd. p. 99, 100 (espíritu, 2 veces)	Sobre las historias de casamenteros	
Ibíd. p. 136 (espíritu)	Condiciones subjetivas del trabajo del chiste	
Ibíd. p. 144 (espirituales)	De la concordancia psíquica entre el que hace y el que recibe el chiste	
Ibíd. p. 185 (espirituales)	De lo cómico	

IX El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906-1908)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906]), p. 8	Del sentido del sueño	
Ibíd. p. 14	Del argumento de Gradiva	

Ibíd. pp. 36-37	Del análisis psíquico ofrecido por el poeta	
Ibíd. p. 57	Del olvido de un sueño	
Ibíd. p. 59-60	De la curación de un delirio	
Ibíd. p. 76	Las fuentes de conocimiento del poeta	
El esclarecimiento sexual del niño (Carta abierta al doctor M. Fürst) (1907), p. 121	De la educación sexual	
El creador literario y el fantaseo (1908 [1907]), p. 133	Narraciones egocéntricas	
Ibíd. p. 135	Del arte del poeta	
La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna (1908) p. 176-177	Sobre la educación sexual y la abstinencia	
Prólogo a Sándor Ferenczi, <i>Lélekelemzés: értekezések a pszichoanalízis köréből</i> (1910 [1909]), p.229	Del tratamiento psicoanalítico basado en la indagación	<i>Lélekelemzés</i> , “estudio del alma” en húngaro

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906]), p. 37	Del estudio de los estados anímicos normales y patológicos	Aparato anímico
La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna (1908), p. 168-169	En relación a la pulsión sexual	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906]), p. 14 (espíritus, 2 veces)	Del argumento de Gradiva	
Ibíd. p. 15 (espíritus)	Espítius y fantasía, en relación a Hamlet	
Ibíd. p. 16, 17 (espíritus, 3 veces)	Sobre si Gradiva es o no una alucinación	
Ibíd. p. 59-60 (espíritus, 2 veces)	De la curación de un delirio	
Ibíd. 70 (espiritual)	En relación al doble sentido	

X Análisis de la fobia de un niño de cinco años A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
A propósito de un caso de neurosis obsesiva(1909), p. 169 (n. 47)	Del significado de las ratas	
Ibíd. p. 205, 207	Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		

Espíritu/espiritual/espiritualidad/ fantasma

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909), p. 99 (espíritu)	Sobre dos fantasías de Hans	
A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909), p. 152 (espíritu)	Conflicto amor-odio	
Ibíd. p. 179-180 (espiritual)	De la superstición	

XI Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909]), p 10	Sobre la “cura de conversación” como “limpieza de chimenea”	
Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910), p. 59	médico del alma	
Ibíd. p. 91	Del aprecio por los genitales	
Ibíd, p. 101, 103	De la sonrisa de Monna Lisa	

La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis (1910), p. 211-212	Pulsiones sexuales y de autoconservación	
Sobre el psicoanálisis «silvestre» (1910), p. 224	Del chiste erótico	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909]), p. 22	De la represión	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	término en otros idiomas
Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909]), p. 24 (espiritual)	De lo reprimido	
Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910), p. 64 (espíritu)	Del carácter de Leonardo	
Ibíd. p. 73 (espiritual)	La investigación sexual infantil	
Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica (1910), p. 140 (espíritus)	De los efectos de la terapia	
Sobre el sentido antitético de las palabras. primitivas (1910), p. 152 (espíritu)	Del doble sentido de las palabras	"espíritu, coraje" en griego - θνμός
El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III) (1918 [1917]), p. 193 (espíritu, 3 veces)	El tabú de la menstruación	
Ibíd. p. 213 (espiritual)	Pulsiones sexuales y yoicas	

XII Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911 [1910]), p. 15	Presentación del caso	
Ibíd. p. 18	Descripción del delirio (cita del Dr. Weber)	
Ibíd. p. 19	Delirio de redención y mudanza en mujer; almicidio	<i>Seelenmord</i>
Ibíd. p. 21-22-23	De las <i>Memorias</i> de Schreber	
Ibíd. p. 24 (n. 18)	Sobre un argumento que apoyaría la realidad de un delirio	
Ibíd. p. 26	Evacuación y voluptuosidad del alma	
Ibíd. p. 27	Crítica a Dios	
Ibíd. p. 28- 29	De la bienaventuranza	
Ibíd. p. 32	De la convicción de Schreber de que Dios le demandaba feminidad	
Ibíd. p. 34-35	De los “pájaros hablantes” que acosan a Schreber	
Ibíd. p. 37	Del “almicidio”	<i>Seelenmord</i>
Ibíd. p. 38	La división del alma de Flechsig en partes	
Ibíd. p. 41-42	En relación a imputaciones al diagnóstico de homosexualidad	
Ibíd. p. 42- 42(n. 10)	Del “almicidio”	<i>Seelenmord</i>
Ibíd. p. 49-50	En relación a la esencia divina y almicidio	<i>Seelenmord</i>
Ibíd. p. 52 (n. 36)	En relación al complejo paterno y almicidio	<i>Seelenmord</i>
Ibíd. p. 54	Del vínculo entre la fantasía y la frustración	
Ibíd. p. 68	De la lucha represiva	
Sueños en el folklore (Freud y Oppenheim) (1958 [1911]), p. 187-188	Un mal sueño	
Ibíd. p. 193-194	Sueños defecatorios	
Dos mentiras infantiles (1913), p. 327	De un amor incestuoso escondido	
La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis (1913), p. 352	Psicoanálisis y educación	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911), p. 226	En relación al principio de realidad	Aparato anímico
Ibíd. p. 224	En relación al principio de realidad	Aparato psíquico

Espíritu/ espiritual/ espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia [...] descrito autobiográficamente (1911 [1910]) p. 21 (espiritual, 2 veces)	Sobre el sistema teológico-psicológico del doctor Schreber	
Ibíd. p. 23 (n. 16) (espíritu)	Sobre “la lengua de Dios”	
Ibíd. p. 28-29 (espíritus)	La bienaventuranza	
Ibíd. p. 43 (espiritual)	Sobre el influjo de la presencia de la esposa	
Ibíd. p. 45 (espíritu)	De los cambios de Schreber	
Ibíd. p. 50-51 (espíritu)	El sol en la expresión del delirio	
Ibíd. p. 54 (espíritu, 2 veces)	Sobre dejar descendencia	
Ibíd. p. 74 (espiritual)	Sobre la interpretación del historial de Schreber	
Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912), p. 113 (espiritual)	Tomar notas en las sesiones	
Ibíd. p. 114 (espirituales)	De la disposición de ánimo para el trabajo psicoanalítico	

De la disposición de ánimo para el trabajo psicoanalítico, p. 167 (espíritu)	El comportamiento del analista	
Sueños en el folklore (Freud y Oppenheim) (1958 [1911]), p. 192-193 (espíritu, 8 veces)	Sueños con aparición de espíritus	
Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis (1912), p. 271 (espíritu)	Del sentido del término “inconsciente”	
Ibíd. p. 272 (espíritu, 2 veces)	Un experimento con hipnosis	
Materiales del cuento tradicional en los sueños (1913), p. 311 (espíritus)	Del cuento “Los doce hermanos”	

XIII Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]), p. 25	Vínculo yerno-suegra	
Ibíd. p. 44	Prácticas de apaciguamiento	
Ibíd. p. 64	Tabú y angustia ante los demonios	
Ibíd. p. 65- 66-67-68	Por qué los muertos se convierten en demonios	
Ibíd. p. 79-80	Del animismo	
Ibíd. p. 91	Animismo y miedo a la muerte	
Ibíd. p. 94	Lo que el animismo muestra	
Ibíd. p. 96	Sobre proyección	
Ibíd. p. 97	Lo anímico, lo conciente y lo inconsciente	
Ibíd. p. 114	Del sentido de los nombres para los primitivos	
Ibíd. p. 119	La teoría de Frazer	
Ibíd. p. 121	La teoría de Wilken	
Ibíd. 121-122	La teoría de Wundt	
El interés por el psicoanálisis (1913), p 173	La interpretación de los sueños	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
El interés por el psicoanálisis (1913), p. 170	De las operaciones fallidas	Aparato anímico
Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]), p. 4	Sobre referencias antropológicas en la correspondencia de Freud	Aparato psíquico
El interés por el psicoanálisis (1913), p. 175	El estudio del sueño	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]), p. 12 (espíritu)	Qué es el tótem	
Ibíd. p. 19 (espiritual)	Prevención del incesto	
Ibíd. p. 29 (espíritus)	La fuente del tabú	
Ibíd. p. 44- 45- 48 (espíritu, 5 veces)	Prácticas de apaciguamiento	
Ibíd. p. 49 (espíritu)	Efectos del contacto con el rey (citando a Frazer)	
Ibíd. p. 54 (espiritual, 2 veces)	De los reyes	
Ibíd. p. 59 (espíritu, 2 veces)	De los deudos (cita de Frazer)	
Ibíd. p. 60-71 (espíritu, 11 veces)	Comportamientos para no despertar la ira del espíritu	
Ibíd. p. 79-80 (espíritus, 2 veces, espirituales, 3 veces, espiritualización)	La concepción de la naturaleza de los pueblos primitivos	
Ibíd. p. 82 (espíritus, 2 veces, espiritualización)	De ensalmo y magia	
Ibíd. p. 85 (espíritu)	Acciones mágicas	
Ibíd. p. 88 (espíritus)	El pensar animista primitivo	
Ibíd. p. 91 (espíritu)	El desarrollo de las cosmovisiones humanas	
Ibíd. p. 94-95 (espíritu, 12 veces)	Lo que el animismo muestra,	
Ibíd. p. 117 (espíritu, 4 veces)	Peculiaridades de los arunta	
Ibíd. p. 120 (espíritu, 4 veces)	Teoría arunta de la concepción	
Ibíd. p. 121 (espíritu, 2 veces)	El totemismo	
Ibíd. p. 154 (espíritu)	La culpa del hijo varón	

XIV Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. (1914), p. 10	Diferencias con Breuer	
Ibíd. p. 16	La renuncia a la hipnosis	
Ibíd. p. 35- 37	Del desarrollo histórico de la disciplina	
Introducción del narcisismo (1914), p. 79	La influencia de la enfermedad orgánica en la libido	
Pulsiones y destinos de pulsión (1915), p. 108	Nota de Strachey sobre la pulsión	
Ibíd. p. 114- 117	Pulsión y estímulo	
Ibíd. p. 121	De las pulsiones sexuales	
Ibíd. p. 129	Tres polaridades del alma	
La represión (1915), p. 142	La condición para la represión	
Ibíd. p. 167	Doble conciencia,	
Lo inconsciente (1915), p. 170	Vínculo alma-cerebro	
Ibíd. p. 203	Consideración del inconsciente, cita de Hering	
Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917 [1915]), p. 233	Perturbaciones del alma	
Duelo y melancolía (1917 [1915]), p. 255	Melancolía y manía	
De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915), p. 286- 287	Los desarrollos del alma	
Ibíd. p. 295	La reacción ante la muerte	
Ibíd. p. 296- 297	Las religiones y la ética ante la muerte	
Ibíd. p. 300	Actitudes contrapuestas frente a la muerte	
La transitoriedad (1916 [1915]), p. 309-310	La transitoriedad de lo bello	
Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico (1916), p. 325- 332	Sobre las bases literarias del trabajo analítico	
Escritos breves (1915-16), p. 343	Sobre el diario íntimo de una joven	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Introducción del narcisismo (1914), p. 82	En relación a la hipocondría	Aparato anímico
Pulsiones y destinos de pulsión (1915), p. 116 (n. 6)	El principio de la constancia	Aparato anímico

Ibíd. p. 119	Tipos de pulsiones	Aparato anímico
Lo inconsciente (1915), p. 171	En relación a la represión	Aparato anímico
Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917 [1915]), 233	La psicología de los procesos oníricos	Aparato anímico
Pulsiones y destinos de pulsión (1915), p. 116	Del principio de placer	Aparato psíquico
Lo inconsciente (1915), p. 170-171	De la trasposición y las relaciones aparato psíquico-anatomía	Aparato psíquico
Ibíd. p. 189 (n. 5)	La condición de conciente	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914), p. 44 (espíritu)	Historia de los congresos psicoanalíticos	
Pulsiones y destinos de pulsión (1915), p. 132 (espíritu)	De la palabra “amar”	
De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915), p. 295- 297 (espíritu, 3 veces)	El hombre primordial ante la muerte	
La transitoriedad (1916 [1915]), p. 311 (espíritus)	De la guerra	
Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico (1916), p. 322 (espiritual)	De la identificación con el héroe	
Ibíd. p. 328 (espíritus)	Sobre Macbeth	
Ibíd. p. 331 (espiritual)	De <i>Rosmersholm</i> , de Ibsen,	

XV Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-17 [1915-17]), p. 10	Prólogo a la traducción en hebreo	
Ibíd. p. 18	De la psiquiatría	
Ibíd. p. 23-25-59	De la conferencia de los actos fallidos	
Ibíd. p. 78-79-81-82-83-85	Del sueño	
Ibíd. p. 133	Del resultado de la interpretación de los sueños	
Ibíd. p. 162	Del sentido de lo absurdo en los sueños	
Ibíd. p. 193	De lo racional en los sueños	
Ibíd. p. 194	De los “restos diurnos”	
Ibíd. p. 217-219	De ciertas objeciones	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-17 [1915-17]), p. 23	Sobre los actos fallidos	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-17 [1915-17]), p. 14 (espíritus, 2 veces)	De lo desaconsejable de dedicarse al psicoanálisis	
Ibíd. p. 20 (espíritu)	El papel de las mociones sexuales en las enfermedades nerviosas	
Ibíd. p. 35 (espíritu)	Del sentido de una operación fallida	
Ibíd. p. 129 (espíritu)	De la censura onírica	
Ibíd. p. 134 (espíritu, 2 veces)	Del mal	
Ibíd. p. 153 (espíritu)	El carácter del psicoanálisis	

XVI Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)
Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Doctrina general de las neurosis (1917 [1916-17]), p.230	La causación de un caso patológico	
Ibíd. p. 233	Psicoanálisis y psiquiatría	
Ibíd. p. 236-237	De la neurosis obsesiva	
Ibíd. p. 253-252-258	Caracterización de la neurosis	
Ibíd. p. 260	Lo inconsciente dentro del alma	
Ibíd. p. 261	De la crítica contra el psicoanálisis	
Ibíd. p. 272	En relación a la represión	
Ibíd. p. 319	De las pulsiones sexuales	
Ibíd. p. 336	Realidad y fantasía	
Ibíd. p. 338	De la fantasía	
Ibíd. p. 339	En relación al placer	
Ibíd. p. 339	Placer y fantasía	
Ibíd. p. 342	De la meta del alma de aspirar al placer	
Ibíd. p. 353	De las consecuencias de las neurosis	
Ibíd. p. 354	Del objetivo de psicoanálisis	
Ibíd. p. 376	De las pulsiones sexuales	
Ibíd. p. 377	Pulsiones yoicas y sexuales	
Ibíd. p. 379-382	En relación a libído	
Ibíd. p. 394	De la tarea de la terapia	
Ibíd. p. 398	De la lucha por la superación de la resistencia	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico

Doctrina general de las neurosis (1917 [1916-17]), p.271	Formación del síntoma neurótico	Aparato anímico
Ibíd. p. 272-311-312	En relación a la represión	Aparato anímico
Ibíd. p. 324- 342	La actividad anímica como dirigida al placer	Aparato anímico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Doctrina general de las neurosis (1917 [1916-17]), p. 338 (espíritu)	En relación a la fantasía	

XVII De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-1919)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916]), p. 129	De la teoría de la libido	
Ibíd. p. 132	Del desarrollo cultural de hombre	
Ibíd. p. 133	El alma en la neurosis	
Ibíd. p. 134-135	Del yo en el psicoanálisis	
Lo ominoso (1919), p. 226-227	De lo ominoso	
Ibíd. p. 235-235(n. 10)-236	De “el doble”	
Ibíd. p. 242	La angustia ante el muerto	
Escritos breves (1919), p. 256	El psicoanálisis y el sueño	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Lo ominoso (1919), p. 224	Ominoso y animismo	Aparato anímico

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
De la historia de una neurosis infantil (1918 [1914]), p. 21 (espiritual, espiritualidad)	En relación a la seducción	
Ibíd. p. 63-64 (espíritu, 10 veces)	Un caso de neurosis obsesiva	
Ibíd. p. 105 (espirituales)	En relación a la religión	
Una dificultad del psicoanálisis (1917[1916]), p. 133 (espíritus)	El yo ante la neurosis,	
Un recuerdo de infancia en <i>Poesía y verdad</i> (1917), p. 150 (espíritu)	Un recuerdo de Goethe	
Lo ominoso (1919), p. 230 (espíritus)	De lo ominoso en <i>El hombre de arena</i>	
Ibíd. p. 234 (n. 7) (espíritu, 2 veces)	De una nota atribuible a Freud sobre la función de la conciencia	
Ibíd. p. 234- 235 (espíritu)	De “el doble”	
Ibíd. p. 240 (espíritus)	Lo ominoso y el animismo	
Ibíd. p. 241 (espíritus)	Lo ominoso y la muerte	
Ibíd. p. 242 (espíritus)	La angustia ante el muerto	
Ibíd. p. 249 (espíritus, espirituales)	Lo ominoso en la literatura	
Escritos breves (1919), p. 256-257 (espíritu, 2 veces)	Estados normales y patológicos	

XVIII Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Más allá del principio de placer (1920), p. 9	Del placer	
Ibíd. p. 22	Destino fatal en <i>Jerusalén liberada</i> , de Tasso	
Ibíd. p. 56 (n. 26)	El alma en los Upanishads y en Platón	
Ibíd. p. 57	De la teoría de Platón del origen de la pulsión sexual	
Psicología de las masas y análisis del yo (1921), p. 69-70-71- 71 (n. 3)	Rasgo de la masa psicológica, cita de Le Bon	
Ibíd. p. 74- 75-76	Del alma de las masas según Le Bon	
Ibíd. p. 77	El prestigio en Le Bon	
Ibíd. p. 78-79	De la teoría de Le Bon	
Ibíd. p. 80	Multitud y masa	
Ibíd. p. 83 (n. 4)	Organización de la masa	
Ibíd. p. 87	Del amor y el alma de las masas	
Ibíd. p. 93	Del pánico	
Ibíd. p. 111	El influjo sugestivo	
Ibíd. p. 122	El individuo y la masa	
Ibíd. p. 127-128	Cristianismo y masa	
Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920), p. 153	De un caso de homosexualidad femenina	
Ibíd. p. 163	Concepción popular de la homosexualidad	
Psicoanálisis y telepatía (1941 [1921]), p.169	El estudio del ocultismo	
Ibíd. p. 170-171-172	De la tarea del analista	
Sueño y telepatía (1922), p. 195	Análisis y ocultismo	
Ibíd. p.199-200	Sueños telepáticos	
Ibíd. p. 206	Recuerdos encubridores	
Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido» (1923 [1922]), p. 232	En relación a la catarsis	
Ibíd. p. 236	De la interpretación de los sueños	
Ibíd. p. 240	Del desarrollo de la libido	
Ibíd. p. 247	Críticas al psicoanálisis	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Más allá del principio de placer (1920), p. 8-9	En relación a la teoría de Fechner	Aparato anímico
Ibíd. p. 10- 11	Del displacer	Aparato anímico
Ibíd. p. 14	El juego infantil	Aparato anímico
Ibíd. p. 28	De las sensaciones de placer y displacer	Aparato anímico
Ibíd. p. 29	Del trauma	Aparato anímico
Ibíd. p. 30-31-32	En relación a la investidura	Aparato anímico
Ibíd. p. 34-35	De las pulsiones y el principio de placer	Aparato anímico
Ibíd. p. 60	Sobre la trasposición y el placer	Aparato anímico
Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad (1922 [1921]), p. 222 (n. 3)	En relación a la paranoia	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Más allá del principio de placer (1920), p. 41 (espiritual)	En relación a las pulsiones	
Ibíd. p. 44 (espíritu)	En relación a la muerte	
Psicología de las masas y análisis del yo (1921), p. 70-79 (espíritu, espirituales)	Observaciones de Le Bon	
Ibíd. p. 114 (espíritu)	De la conciencia moral social	<i>esprit [de corps]</i>
Psicoanálisis y telepatía (1941 [1921]), p. 172 (espíritus)	De la tarea del analista	
Sueño y telepatía (1922), p.209 (espiritual)	Anuncios en los sueños	
Escritos breves (1920-22), p. 258 (espíritu, 3 veces)	Versos del doctor J. J. Garth Wilkinson	
Ibíd. p. 259-260 (espiritual, espíritu)	De la labor del escritor en Borne	
Ibíd. p. 271 (espíritu)	Del efecto apotropaico del pene	

XIX El yo y el ello y otras obras (1923-1925)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El yo y el ello (1923), p. 37	La investigación psicoanalítica	
Ibíd. p. 38	Del ideal del yo	
Ibíd. p. 41-43	Las pulsiones	
Ibíd. p. 51 (n. 2)	Del sentimiento de culpa	
Una neurosis demoníaca en el siglo XVII (1923 [1922]), p. 76	Sobre el pintor bávaro Christoph Haizmann	
Ibíd. p. 81-82-83-85-86-95	Del pacto con el Diablo	
Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto (1925), p. 137	Significado ocultista del sueño	
Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923]), p. 216-217-219-221	De la investigación psicoanalítica	
Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924]), p. 230	Lo psíquico de los filósofos y del psicoanálisis	
Nota sobre la «pizarra mágica» (1925 [1924]), p. 245	La pizarra mágica y el alma	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
El yo y el ello (1923), p. 21	Sobre la conciencia	Aparato anímico
Ibíd. p. 23	Percepción interna y yo	Aparato anímico
Ibíd. p. 26	La superficie del yo	Aparato anímico
Neurosis y psicosis (1924 [1923]), p. 158	Articulación del aparato anímico	Aparato anímico
El problema económico del masoquismo (1924), p. 165	De la tendencia a la estabilidad	Aparato anímico
Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923]), p. 210	La utilidad del psicoanálisis	Aparato anímico
Ibíd. p. 220	El psicoanálisis y la conformación del aparato anímico	Aparato anímico
Nota sobre la «pizarra mágica» (1925 [1924]), p. 244	Comparación con los aparatos auxiliares	Aparato anímico
Ibíd. p. 246	Aparato anímico y percepción	Aparato anímico
Ibíd. p. 247	Comparación con la pizarra mágica	Aparato anímico
La negación (1925), p. 256	En relación al juicio	Aparato anímico
El yo y el ello (1923), p. 5-7-6	La división del aparato psíquico (introducción de Strachey)	Aparato psíquico
Ibíd. p. 27-28 (n. 26)	El yo y el cuerpo	Aparato psíquico
Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923]), p. 216	Las posibilidades del psicoanálisis	Aparato psíquico

Espíritu/ espiritual/ espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Una neurosis demoníaca en el siglo XVII (1923 [1922], p. 76 (espíritu))	Comercio con el diablo	
Ibíd. p. 93 (espíritu)	De la historia de Schreber	
Ibíd. p. 100- 103 (espirituales, espíritus)	Del pacto con el diablo del pintor Haizmann	
Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto (1925), p. 129 (espirituales)	El fin de las actividades espirituales	
Ibíd. p. 135 (espíritu)	La responsabilidad por el contenido del sueño	
Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923]), p. 219 (espiritual)	Del crear humano	
Ibíd. p. 220 (espiritual)	En relación al complejo de Edipo	
Ibíd. p. 228 (espiritual)	Del psicoanálisis	
Escritos breves (1923-25), p. 300 (espiritual)	De un ensayo de Breuer	
Ibíd. p. 302 (espirituales)	Mensaje en la inauguración de la Universidad Hebrea	

XX Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Presentación autobiográfica. (1925 [1924]), p. 44	Del psicoanálisis como ciencia del alma	
Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]), p. 141	De la angustia	
¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926), p. 182	De la estructura del aparato anímico	
Ibíd. p. 185	Del ello y la subconciencia	
Ibíd. p. 186	Del “autoanálisis”	
Ibíd. p. 199	Del asco en el niño	
Ibíd. p. 239	De la autoridad del analista	En nota al pie refiere al término en alemán, « <i>Seelsorger</i> », “curador de almas”
Ibíd. p. 240	Psicoanálisis como cura de almas	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Presentación autobiográfica. (1925 [1924]), p. 55	División del aparato anímico	Aparato anímico
Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]), p. 123	En relación a la neurosis	Aparato anímico
Ibíd. p. 132	En relación al desarrollo del niño	Aparato anímico
Ibíd. p. 138	Peligro y angustia	Aparato anímico
Ibíd. p. 139-140	Del comportamiento neurótico	Aparato anímico
Ibíd. p. 146	Etiología de la neurosis	Aparato anímico
Ibíd. p. 151	De la angustia	Aparato anímico
Ibíd. p. 156	Angustia y neurosis	Aparato anímico
¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926), p. 181-183	Estructura del aparato anímico	Aparato anímico
Ibíd. p. 187	En torno al principio del placer	Aparato anímico
Ibíd. 208	De la teoría psicológica	Aparato anímico
Ibíd. 226-227	La esencia de la neurosis	Aparato anímico
Ibíd. p. 254	Composición y procesos del aparato anímico	Aparato anímico
Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]), p. 31	Lo inconsciente	Aparato psíquico
Ibíd. p. 154	De la defensa	Aparato psíquico
¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926), p. 187	Fuerzas que pulsionan el aparato psíquico	Aparato psíquico
Psicoanálisis (1926), p. 253-254	De la consideración económica de la vida anímica	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Presentación autobiográfica. (1925 [1924]), p. 23	En referencia a Breuer	
Ibíd, p. 43- 44	El trabajo del sueño	
¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926), p. 176	Análisis y confesión	
Ibíd. p. 212	En relación a la transferencia	
Ibíd. p. 222	En referencia a la “ciencia cristiana”	
Ibíd. p 255	En relación al complejo de Edipo	

XXI El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El porvenir de una ilusión (1927), p. 11	Evolución del alma	
Ibíd. p. 17	Cultura y humanización de la naturaleza	
Ibíd. p. 19	El fin de la vida	
Ibíd. p. 27	Del espiritismo	
El malestar en la cultura (1930 [1929]), p. 69	Permanencia de lo primitivo en el alma	
Ibíd. p. 71	De la conservación de lo pasado	
Una vivencia religiosa (1928 [1927]), p. 67-168	De las charlas con el periodista Viereck	
Dostoievski y el parricidio (1928 [1927]), p. 178	En relación a la epilepsia	
Ibíd. p. 188 (n. 14)	Sobre Dostoievsky	
Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes (1929), p. 201	De los “sueños de arriba”	
Premio Goethe (1930), p. 206	En carta a Freud por entrega del premio	
Ibíd. p. 209	Catarsis en la obra de Goethe	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico

El porvenir de una ilusión (1927), p. 54-55	Sobre el carácter de ciencia del psicoanálisis	Aparato anímico
El malestar en la cultura (1930 [1929]), p. 76-78-79	En relación al placer y el sufrimiento	Aparato anímico
Tipos libidinales (1931), p. 219	De los tipos libidinales	Aparato anímico
Fetichismo (1927), p. 151	Del esclarecimiento del fetiche	Aparato psíquico
El humor (127), p. 160	La actitud humorista	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El porvenir de una ilusión (1927), p. 27-28 (espíritus, 3 veces)	Los espiritistas	
Ibíd. p. 38-53 (espiritual, 2 veces)	En relación a la religión	
El malestar en la cultura (1930 [1929]), p. 74 (espíritus)	En relación a la religión	
Una vivencia religiosa (1928 [1927]), p. 167 (espíritu)	De las charlas con el periodista Viereck	
Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes (1929), p. 199 (espíritu)	Explicación de los sueños que Leroy toma de Baillet (Strachey)	
Ibíd. p. 200 (espíritu, 3 veces)	Del contenido de un sueño (Strachey)	

XXII Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras
Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]), p. 15	En relación al sueño	
Ibíd. p. 53	La descomposición de la personalidad psíquica	
Ibíd. p. 99	Relativo a las pulsiones	
Ibíd. p. 147	Relativo a la cosmovisión	
Mi contacto con Josef Popper-Lynkeus (1932), p. 204-205	De los sueños	
Ibíd. p. 205	En relación a las pulsiones	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]), p. 118	Del introito	Aparato anímico
Ibíd. p. 63	De la psicología de la masa	Aparato anímico
Ibíd. p. 67-70	De la división del aparato anímico	Aparato anímico
Mi contacto con Josef Popper-Lynkeus (1932), p. 204	Sobre la interpretación de los sueños	Aparato anímico
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]), p. 19	De los pensamientos oníricos latentes	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]), p. 32-33 (espirituales)	De los médiums	
Ibíd. p. 45- 51 (espiritual, 2 veces)	Sobre un ejemplo de transferencia de pensamiento	
Ibíd. p. 127 (espíritu)	En relación a la conducta de la masa	
Ibíd. p. 147 (espíritu, 2 veces)	Relativo a la cosmovisión	
Ibíd. p. 148-149 (espiritual, espiritualidad)	Psicoanálisis y ciencia	
Ibíd. p. 152-153 (espirituales, espíritu 2 veces)	Del animismo	
Ibíd. p. 156-157 (espíritu, 2 veces)	De ciencia y religión	
Ibíd. p. 159 (espirituales)	De la cosmovisión religiosa	
Ibíd. p. 162 (espíritu, 2 veces)	De las cosmovisiones filosóficas	
¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932]), p. 198 (n. 7) (espiritual)	De la noción de “proceso cultural”	

XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]), p. 55	De las dificultades en la redacción del escrito	
Ibíd. p. 83	De Pablo de Tarso	
Ibíd. p. 111	Etimología común de “alma” y “espíritu”	<i>Animus, spiritus, ruach</i>
Ibíd. p. 114	Del progreso de la espiritualidad	
Ibíd. p. 125	La religión de Moisés	
Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]), p. 151	De la sexualidad infantil	
Ibíd. p. 197	El estudio del sueño	
Ibíd. p. 203	Respecto a la psicosis	
Análisis terminable e interminable (1937), p. 247	Sobre Empédocles	
Ibíd. p. 250	De la aptitud del analista	
Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis (1940 [1938]), p. 284	De la naturaleza de lo psíquico	
Ibíd. p. 285	La relación cuerpo-alma	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]), p. 93	En relación a lo reprimido	Aparato anímico
Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]), p. 182	De la técnica psicoanalítica	Aparato anímico
Análisis terminable e interminable (1937), p. 228 (n. 11)	De la salud y las pulsiones	Aparato anímico
Ibíd. p. 243- 244	Sobre las resistencias	Aparato anímico
Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]), p. 121	De las impresiones tempranas	Aparato psíquico
Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]), p. 143-144-145	De la psique y sus operaciones, sobre el aparato psíquico	Aparato psíquico
Ibíd. p. 155	De las cualidades psíquicas	Aparato psíquico
Ibíd. p. 157	De la ciencia del psicoanálisis	Aparato psíquico
Ibíd. p. 159	De la doctrina de las tres cualidades de lo psíquico	Aparato psíquico
Ibíd. p. 160	De la división del ello	Aparato psíquico
Ibíd. p. 161	Ello e inconsciente	Aparato psíquico
Ibíd. p. 183	Neurosis y psicosis	Aparato psíquico
Ibíd. p. 198- 199	El aparato psíquico y el mundo exterior	Aparato psíquico
Análisis terminable e interminable (1937), p. 239	En relación a la represión	Aparato psíquico
Escritos breves (1937-38), p. 302	Del carácter extenso del aparato psíquico	Aparato psíquico

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]), p. 19 (espiritual)	Sobre monoteísmo y politeísmo	
Ibíd. p. 23 (n. 11) (espíritus)	Sobre Ikhnatón, cita de Weigall	
Ibíd. p. 46 (espiritualizada)	Imposición de la doctrina al pueblo	
Ibíd. p. 48 (espiritualizada)	Relativo a la tradición	
Ibíd. p. 50 (espiritual, espíritu)	De la influencia de Moisés	
Ibíd. p. 57 (espiritualmente)	El trasfondo histórico	
Ibíd. p. 62 (espiritual, espiritualidad)	Del dios judío	
Ibíd. p. 67 (espíritus)	De la tradición	
Ibíd. p. 79 (espíritu)	Del vínculo con el animal totémico	
Ibíd. p. 82 (espiritualidad)	Influencia de la religión monoteísta	
Ibíd. p. 85 (espiritualización, espiritual)	La religión cristiana y la judía	
Ibíd. p. 105 (espirituales)	De la “grandeza”	
Ibíd. p. 109 (espiritualidad)	Del progreso de la espiritualidad	
Ibíd. p. 110-111 (espiritualidad 3 veces, espíritu 2 veces, espiritual 2 veces)	La “omnipotencia de los pensamientos”	
Ibíd. p. 111 (espiritualidad, 2 veces, espiritual 3 veces)	Del progreso de la espiritualidad	
Ibíd. p. 112 (espiritual)	De la actividad espiritual y corporal	
Ibíd. p. 112-113-114 (espiritualidad 4 veces, espiritual 2 veces)	De la renuncia a lo pulsional	
Ibíd. p. 118 (espíritu)	De la existencia de un ser supremo	
Ibíd. p. 119-120 (espiritualidad, espíritus)	Del efecto de la religión de Moisés	
Ibíd. p. 124 (espiritualidad)	De un dios único	
Análisis terminable e interminable (1937), p. 246 (espíritu)	Sobre Empédocles	
Ibíd. p. 247 (n. 27) (espíritu)	Sobre Empédocles, citando a Fausto	

Sobre la versión castellana (Etcheverry)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Horizontes del texto freudiano, p. 12	Un ejemplo de “convocación”	
Ibíd. p. 19	Lo primordial como señal de la filogénesis	
Ibíd. p. 23	La fantasía como mediadora entre lo subjetivo y lo objetivo	
Los términos epistémicos, p. 28-29	La psicomitología	
Ibíd. p. 30	En relación al sueño y la fantasía	
Ibíd. p. 31	Del mito	
Ibíd. p. 35	El alma como cosa en sí	
Ibíd. p. 36 (9 veces)	De la traducción del término “alma”	<i>Seele</i>
Ibíd. p. 37 (5 veces)	El término “alma” en Schelling y Haeckel	
Ibíd. p. 44 (3 veces)	El aparato psíquico en el juego de la causalidad eficiente	
Ibíd. p. 53 (2 veces)	De pulsiones e instintos	
Trastorno hacia lo contrario como disarmonía, p. 77	El trastorno hacia lo contrario como mecanismo de formación de síntoma	
Ibíd. p. 81	De la pulsión	
Ibíd. p. 83	Del principio del placer	
“Donde ello era, Yo debe devenir”...p. 90-91	Observación y reflexión	
Ibíd. p. 95	El paciente y la resistencia	
Ibíd. p. 98	Cita de Haeckel sobre el sistema nervioso	
Ibíd. p. 108	Del yo	
Ibíd. p. 112	Del empleo que hace Freud de <i>untergeben</i> , asociado con <i>zugrunde gehen</i>	
Ibíd. p. 116	Del principio del placer	
Ibíd. p. 118	La acción de las pulsiones en el alma	

Términos relacionados: aparato anímico- aparato psíquico		
El aparato psíquico en el juego de la causalidad eficiente, p. 49	En relación a pulsiones e instintos	Aparato anímico
Ibíd. p. 61	Sobre aspectos terminológicos	Aparato anímico
“Donde ello era, Yo debe devenir”...p. 97	En relación a la conciencia	Aparato anímico
Ibíd. p. 111	En relación al imperativo categórico kantiano	Aparato anímico
La cultura clásica alemana como contexto p. 24	De la representación	Aparato psíquico
Los términos epistémicos, p. 28	Del mito	Aparato psíquico
Ibíd. p. 33	Doctrina y teoría	Aparato psíquico
Ibíd. p. 34	De la incitación y la excitación	Aparato psíquico
Ibíd. p. 39-40 (4 veces)	Objeto del psicoanálisis	Aparato psíquico
El aparato psíquico en el juego de la causalidad eficiente, p. 46 y 47	De la investidura	Aparato psíquico
Ibíd. p. 51	La pulsión en sentido fitchiano	Aparato psíquico
“Donde ello era, Yo debe devenir”...p. 95	De la alucinación	Aparato psíquico
Ibíd. p. 101	Dos polos del aparato psíquico	Aparato psíquico
Ibíd. p. 102	De la cualidad del aparato psíquico	Aparato psíquico
Ibíd. p. 103-104	Respecto a las impresiones	Aparato psíquico

Espíritu/ espiritual/ espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Los términos epistémicos, p. 38 (espíritu, 2 veces)	Sobre Shelling	
“Donde ello era, Yo debe devenir”...p. 114 (espíritu)	La añoranza en Schelling	

Cuadro No. 1- Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en las *Obras Completas* de Sigmund Freud

Cuadro No. 1- Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en las <i>Obras Completas de Sigmund Freud</i>, Editorial Amorrto, Compilación de James Strachey, traducción de Etcheverry						
Tomo I- Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud, 1886-1899.	Alma <i>Seele</i>	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu Gesit	Espiritual	Espiritualidad
Reseña de August Forel, Der Hypnotismus (1889)	2				1	
Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890)	7					
Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99])			2		1	
Proyecto de psicología (1950 [1895])		1	3			
Tomo II- Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud 1893- 1895)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95)		1	1			
Historiales clínicos (Breuer y Freud)				2	6	
Parte teórica (Breuer)	3			4		
Tomo III- Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Las neuropsicosis de defensa (1894)		1				

Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología (1895 [1894])				1		
La sexualidad en la etiología de las neurosis (1898)			1			
Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria (1898)			1			
Sobre los recuerdos encubridores (1899)	1					
Tomo IV- La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
La interpretación de los sueños (1900 [1899])	55	5	2	10	2	
Tomo V -La interpretación de los sueños (segunda parte.) Sobre el sueño (1900-1901)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
La interpretación de los sueños (continuación)	25	12	19	6		
Sobre el sueño (1901)	2	2				
Tomo VI Psicopatología de la vida cotidiana (1901)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Psicopatología de la vida cotidiana (1901)	6	1		3	2	
Tomo VII Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad

Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901])	1					
Tres ensayos de teoría sexual (1905)	2	2				
Colaboraciones para <i>Neue Freie Presse</i> (1903-04)	1				2	
Personajes psicopáticos en el escenario (1942 [1905 o 1906])	3					
Tomo VIII El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)	3	6		4	4	
Tomo IX El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906-1908)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906])	8	1		8	1	
El esclarecimiento sexual del niño (Carta abierta al doctor M. Fürst) (1907)	1					
El creador literario y el fantaseo (1908 [1907])	2					
La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna (1908)	2	2				
Prólogo a Sándor Ferenczi, <i>Lélekelemzés: értekezések a pszichoanalízis köréből</i> (1910 [1909])	1					
Tomo X Análisis de la fobia de un niño de cinco años A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909)				1		

A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)	3			1	1	
Tomo XI Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909])	1	1			1	
Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)	4			1	1	
Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica (1910)				1		
Sobre el sentido antitético de las palabras. primitivas (1910)				1		
El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III) (1918 [1917])				3	1	
La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis (1910)	2					
Sobre el psicoanálisis «silvestre» (1910)	1					
XII Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911 [1910])	25			6	4	
Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912)				2	1	

De la disposición de ánimo para el trabajo psicoanalítico				1		
Sueños en el folklore (Freud y Oppenheim) (1958 [1911])	4			8		
Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)		1	1			
Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis (1912)				3		
Materiales del cuento tradicional en los sueños (1913)				1		
Dos mentiras infantiles (1913)	1					
La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis (1913)	1					
Tomo XIII Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])	18		1	51	6	2 espiritualización
El interés por el psicoanálisis (1913)		1	1			
Tomo XIV Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914)	4			1		

Introducción del narcisismo (1914)	1	1				
Pulsiones y destinos de pulsión (1915)	5	2	1	1		
La represión (1915)	2					
Lo inconsciente (1915)	2	1	3			
Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917 [1915])	1	1				
Duelo y melancolía (1917 [1915])	1					
De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)	6			3		
La transitoriedad (1916 [1915])	2			1		
Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico (1916)	2			1	2	
Escritos breves (1915-16)	1					
Tomo XV Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-17 [1915-17])	17	1		8		
Tomo XVI Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Doctrina general de las neurosis (1917 [1916-17])	24	6		1		

Tomo XVII De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-1919)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
De la historia de una neurosis infantil (1918 [1914])				10	2	1
Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916])	5			1		
Un recuerdo de infancia en <i>Poesía y verdad</i> (1917)				1		
Lo ominoso (1919)	6	1		9		
Escritos breves (1919)	1			2		
Tomo XVIII Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Más allá del principio de placer (1920)	4	13		1	1	
Psicología de las masas y análisis del yo (1921)	18			2	1	
Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)	2					
Psicoanálisis y telepatía (1941 [1921])	4			1		
Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido» (1923 [1922])	4					
Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad (1922 [1921])			1			

Escritos breves (1920-22)				5	1	
Tomo XIX El yo y el ello y otras obras (1923-1925)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
El yo y el ello (1923)	5	3	5			
Una neurosis demoníaca en el siglo XVII (1923 [1922])	7			3	1	
Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto (1925)	1			1	1	
Neurosis y psicosis (1924 [1923])		1				
El problema económico del masoquismo (1924)		1				
Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923])	4	2	1			3
Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924])	1					
Nota sobre la «pizarra mágica» (1925 [1924])	1	3				
La negación (1925)		1				
Escritos breves (1923-25)						2
Tomo XX Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Presentación autobiográfica. (1925 [1924])	1	1		3		

Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])	1	8	2			
¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926)	6	7	1	4		
Psicoanálisis (1926)			1			
Tomo XXI El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
El porvenir de una ilusión (1927)	4		2	3	2	
El malestar en la cultura (1930 [1929])	2		3	1		
Una vivencia religiosa (1928 [1927])	2			1		
Fetichismo (1927)			1			
El humor (127)			1			
Dostoievski y el parricidio (1928 [1927])	2					
Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes (1929)	1			4		
Premio Goethe (1930)	2					
Tomo XXII Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])	4	4	1	9	5	1
Mi contacto con Josef Popper-Lynkeus (1932)	3	1				

¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])					1	
Tomo XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])	5	1	1	8	17	14
Esquema del psicoanálisis (1940 [1938])	3	1	11			
Análisis terminable e interminable (1937)	2	3	1	2		
Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis (1940 [1938])	2					
Escritos breves (1937-38)			1			
Sobre la versión castellana (Etcheverry)	Alma	Aparato anímico	Aparato psíquico	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad
Horizontes del texto freudiano	3					
La cultura clásica alemana como contexto			1			
Los términos epistémicos	32		8	2		
El aparato psíquico en el juego de la causalidad eficiente	1	2	3			
Trastorno hacia lo contrario como disarmonía	3					
“Donde ello era, Yo debe devenir”...	8	2	5	1		
TOTAL	402	104	86	208	68	22

LISTADO No. 2.

Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Escritos y Otros Escritos* de Jacques Lacan

Listado No. 2 ocurrencia de las palabras alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en Jacques Lacan, *Escritos* (Bs. As., Siglo XXI, 1988)

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El estadio del espejo... , p. 92	De las neurosis y psicosis	
La agresividad en psicoanálisis , p. 107	De la estructura paranoica del yo	
ibíd. p. 113-114	La agresividad en nuestra civilización	
Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. p. 127	El criminal y la transferencia a la persona del juez	
Acerca de la causalidad psíquica , p. 156-157	De la causalidad esencial de la locura	
ibíd. p. 163	Respecto a la <i>Fenomenología</i> de Hegel	<i>Weltseele</i> (alma del mundo)
ibíd. p. 163-164	Del Alceste de Moliere	
ibíd. p. 178	Alma y cuerpo	
ibíd. p. 178	Del narcisismo	
Intervención sobre la transferencia , p. 208	Del caso de Dora expuesto por Freud como una serie de inversiones dialécticas.	
Función y campo de la palabra , p. 270- 271	Paradojas del lenguaje	
Variantes de la cura tipo , p. 324	Sobre el tratamiento	
ibíd. p. 344	De lo que el analista debe saber	

Respuesta al comentario de Jean Hyppolite ... , p. 379	Respecto a la propiedad intelectual	
La cosa freudiana... , p. 385-386	Sobre ser <i>manegers</i> de almas	
ibíd. p. 389	Freud como moralista	
ibíd. p. 397	Crítica de Hegel del “alma bella”	
ibíd. p. 405	El yo operacional	
El psicoanálisis y su enseñanza , p.420	Del lugar de la verdad	
ibíd. p. 422-423	Los aportes del psicoanálisis	
ibíd. p. 424	De la noción romántica de alma	
ibíd. p. 450-451	Freud y la noción de inconsciente	<i>Seele</i>
ibíd. p. 452	El sueño en Freud	
ibíd. p. 461	Del Eros de Platón	
La instancia de la letra , p. 480	Relativo al significante y el significado	
ibíd. p. 500	El yo en la doctrina de Freud	
ibíd. p. 501-502	El inconsciente en Freud	
ibíd. p. 503	La sexualidad freudiana	
ibíd. p. 504, n. 35	Expresión “ <i>manegers</i> de almas”	
De una cuestión preliminar... , p. 520-521	En relación a las alucinaciones	

ibíd. p. 530	El sujeto y el Otro	
ibíd. p. 540	Del “asesinato de almas”	<i>Seelenmord</i>
ibíd. p. 544	En relación al Creador	
ibíd. p. 551	De la voluptuosidad	
ibíd. p. 551	En relación al término alemán <i>Seele</i>	<i>Seele</i>
ibíd. p. 552	Del “asesinato de almas”	
ibíd. p. 561	Del “asesinato de almas”	
ibíd. p. 563 (n. 37)	De la expresión “ah, maldición!”	
La dirección de la cura... , p. 565	En relación a quién analiza	
ibíd. p. 576	Del “alma bella”	
ibíd. p. 587	De lo genital	
ibíd. p. 609	En relación al deseo	
ibíd. p. 617	En relación a la formación de los síntomas	
En memoria de Ernest Jones... , p. 680	En relación al simbolismo de la interpretación	
ibíd. p. 680	“Metafísicos del alma”,	
Juventud de Guido o la Letra y el Deseo , p. 723	El “alma bella” en Guido	
ibíd. p. 724	El psicoanalista ocupa el lugar de Dios	

ibíd. p. 726	La psicología y la letra	
ibíd. p. 741	En relación al acto de quemar cartas	
ibíd. p. 743	En relación al acto de quemar cartas	
Kant con Sade , p. 757	Del sádico	
Posición del inconsciente... , p. 816	Fenomenología hegeliana y bella alma	
ibíd. p. 837	Psicoanálisis y “alma bella”	
ibíd. p. 485-486	De <i>La Chose freudienne</i>	

Espíritu/ espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El seminario sobre la carta robada , p. 17-18 (espíritu)	Del significante	
ibíd. p. 18 (espíritu)	El espíritu como “viviente significación”	
ibíd. p. 45 (espíritu)	De la determinación simbólica	
ibíd. p. 46 (espiritualista)	De la estructura de la determinación	
Más allá del “principio de la realidad” , p. 70 (espíritu)	El problema del conocimiento	
ibíd. p. 71 (espíritu)	La imagen	

ibíd. p. 73 (espiritual)	Verdad y psicología	
Es estadio del espejo... , p. 92 (espíritu)	Filosofía y negatividad existencial	
ibíd., p. 106 (espíritu)	Naturaleza de la agresividad	
ibíd., p. 151 (espíritu)	De la situación del acusado	
ibíd. p. 138- 139 (espíritu)	En relación a los instintos criminales	
Acerca de la causalidad psíquica , p. 148-149 (espíritu)	El dualismo de Henry Ey	
Ibid. p. 150 (espíritu)	Cita de Ey sobre las perturbaciones nerviosas	
Ibid. p. 151 (espiritual)	Ey y la actividad psíquica	
Ibid. p. 152 (espíritu)	La psicología y la ciencia	
Ibid. p. 153 (espiritual)	Sobre la definición del objeto de la psicología	
Ibid. p. 154 (espíritu)	En relación al método cartesiano	
Ibid. p. 167 (espiritual)	Respecto a la locura	
Ibid. p. 178 (espíritu)	Alma y cuerpo	
Ibid. p. 178-179 (espíritu)	En relación a la imagen	
El tiempo lógico , p. 192, n. 2 (espíritu)	En relación al valor de las mociones suspendidas en el proceso	
Intervención sobre la transferencia, p. 207-208 (espíritu)	Freud define la transferencia	

Función y campo de la palabra... , p. 229 (espíritu)	De la transmisión de la doctrina como experiencia integral	
Ibíd. p. 231 (espíritu)	El lugar del psicoanalista	
Ibíd. p. 234 (espiritual)	El psicoanalista como maestro de las funciones de la palabra	
Ibíd. p. 252-253 (espiritual)	El psicoanalista como maestro de las funciones de la palabra	
Ibíd. p. 259 (espíritu)	En relación al chiste	
Ibíd. p. 259-260 (espíritu, 4 veces)	De las historias relatadas por Freud	
Ibíd. p. 261 (espíritu)	De la palabra	
Ibíd. p. 281 (espíritu)	En relación a la fenomenología del espíritu hegeliana	
Ibíd. p. 304 (espíritu)	Palabra e instinto de muerte	
Ibíd. p. 305 (espíritu)	Sobre la poética de la obra freudiana	
De un designio , p. 351 (espíritu)	Sobre la calidad de escritor de Freud	
La cosa freudiana... , p. 387 (espíritu)	Del análisis de los textos de Freud	
Ibíd. p. 391(espíritu)	Respecto a la verdad	
El psicoanalista y su enseñanza , p. 425 (espíritu)	El conflicto articulado en palabras	
Ibíd. p. 439 (espíritu, 3 veces)	De la enseñanza en los institutos	
Situación del psicoanálisis... , p. 451, n. 9 (espíritu)	De unos versos de Schiller	<i>Geist</i>
La instancia de la letra , p. 488 (espíritu)	Del sinsentido	

Ibíd. p. 489 (espíritu, 3 veces)	Del inconsciente	
De una cuestión preliminar... , p. 537-538 (espíritu)	En relación a la paternidad	
La dirección de la cura, p. 575 (espíritu)	Sobre la interpretación	
Ibíd. p. 605 (espíritu)	“Espíritus positivos”	
Ibíd. p. 611 (espíritu)	En relación al deseo	
En memoria de Ernest Jones , p. 678-679 (espíritu)	Cita de Jones	
De un silabario a posteriori , p. 698 (espíritu, 2 veces)	Del fenómeno funcional	
Juventud de Guide... , p. 721 (espíritu)	En relación a la escritura	
Kant con Sade , p. 769 (espíritu)	El deseo y la ley	
Subversión del sujeto... , p. 789 (espíritu)	De la relación amo esclavo en la <i>Fenomenología</i> de Hegel	
Posición del inconsciente... , p. 809-810 (espíritu)	De la dificultad del concepto de inconsciente freudiano	
La ciencia y la verdad , p. 852- 853 (espíritu)	En relación al ecumenismo	

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
El número trece y la forma lógica de la sospecha , p. 111	La balanza del Juicio final	
Discurso de Roma , p. 157-158	En relación al “alma bella” hegeliana	
El psicoanálisis verdadero, y el falso , p. 183	El psicoanálisis y la lingüística	
Homenaje a Marguerite Duras , p. 209	Del arrobamiento	
Ibíd. p. 216	Sobre M. Duras	
Respuestas a estudiantes de filosofía , p. 225	Cuerpo y conciencia	
Alocución sobre la enseñanza , p. 325	El lenguaje y el cuerpo	
La equivocación del sujeto supuesto saber , p. 249	En relación al inconsciente	
El psicoanálisis. Razón de un fracaso , p. 362	De la falacia de la metonimia del alma	
Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad , p. 372	Del procedimiento	
Prefacio a una tesis , p. 416	Un alma sensible	
Ibíd. p. 417	<i>Alma Mater</i>	
Radiofonía , p. 446	En relación a Kant	
El atolondradicho , p. 447	Del lenguaje matemático	

Ibíd. p. 479	Alma y aúllo	
Televisión , p. 538	Pensamiento, alma y cuerpo	
Ibíd. p. 549	En relación al principio del placer	
Ibíd. p. 550 y 551	Afectos y cuerpo	
Ibíd. p. 556	La locura y las mujeres	
...O peor, p. 576	En relación al saber	
Joyce el síntoma , p. 592	LOM, cuerpo y alma	
Anexos , p. 616	De Schreber	

Espíritu/ espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Los complejos familiares en la formación... , p. 34-35 (espiritual)	De la estructura cultural de la familia	
Ibíd. p. 81 (espíritu)	La cura del síntoma	
Ibíd. p. 95 (espíritu)	En referencia a la inversión psíquica	
La psiquiatría inglesa y la guerra , p. 120 (espíritu)	El espíritu del psicoanalista	
Ibíd. p. 122 (espíritu. 3 veces)	Del espíritu de grupo	
Ibíd. p. 123 (espíritu)	Efectos del grupo	

Discurso de Roma , p. 157 (espiritual)	De la noción del yo en Freud	
El psicoanálisis verdadero, y el falso , p. 183 (espiritualista)	El psicoanálisis y la lingüística	
Maurice Merleau-Ponty , p. 194 (espíritu)	En relación a Maurice Merleau-Ponty	<i>nous</i>
Ibíd. p. 200 (espíritu)	En relación a Maurice Merleau-Ponty	
Introducción de <i>Scilicet</i> como título de la revista , p. 306	Hamlet y el <i>ghost</i> (no aparece “espíritu”)	<i>ghost (2 veces)</i>
Alocución sobre las psicosis del niño , p. 384 (espiritual)	Del penitente	
El atolondradicho , p. 518 (espíritu)	En relación a la “verdad freudiana”	

LISTADO No. 3.

Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Seminarios* de Jacques Lacan

Listado No. 3 de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los Seminarios de Jacques Lacan

Seminario -1 El hombre de los lobos. El inconsciente psicoanalítico (1951)

Sin apariciones

Seminario 0 El mito individual del neurótico. El hombre de las ratas (1952)

Sin apariciones

Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)

La traducción íntegra pertenece a Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual y la revisión a Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 y 27 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 3: 7 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 6: 17 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 7: 24 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 8: 10 de Marzo de 1954	Sin apariciones	
Sesión 9: 17 de Marzo de 1954, p. 52	En relación a la libido	
Sesión 10: 24 de Marzo de 1954	Sin apariciones	
Sesión 11: 31 de Marzo de 1954	Sin apariciones	
Sesión 12: 2 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 13: 9 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 14: 16 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 15: 23 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 16: 26 de Abril de 1955	Sin apariciones	
Sesión 17: 12 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 18: 19 de Mayo de 1955	Sin apariciones	

Sesión 19: 25 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 20: 23 de Junio de 1954, p. 113	Beirnaert, sobre el diálogo <i>De Magistro</i> , de San Agustín	
Sesión 21: 30 de Junio de 1954, p. 121 (3 veces)	De la objeción principal que San Agustín formula a la inclusión del dominio de la verdad en el dominio de los signos	
Sesión 22: 15 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 23: 22 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 24: 29 de Junio de 1955	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 y 27 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 3: 7 de Enero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 6: 17 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 7: 24 de Febrero de 1954	Sin apariciones	
Sesión 8: 10 de Marzo de 1954	Sin apariciones	
Sesión 9: 17 de Marzo de 1954	Sin apariciones	
Sesión 10: 24 de Marzo de 1954, p. 58 (espíritu, 2 veces)	De la evolución del espíritu humano	
Sesión 19: 16 de Junio de 1954 , p. 107 (espíritu)	Mención al “espíritu de grupo”	
Sesión 20: 23 de Junio de 1954, p. 113 (espiritual)	Beirnaert, sobre el diálogo <i>De Magistro</i> , de San Agustín	
Ibíd. p. 115 (espíritu)	Beirnaert, sobre el diálogo <i>De Magistro</i> , de San Agustín	
Ibíd. p. 117 (espiritual)	San Agustín y los psicólogos	
Sesión 21: 30 de Junio de 1954	Sin apariciones	
Sesión 22: 15 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 23: 22 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 24: 29 de Junio de 1955	Sin apariciones	

Seminario 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955

La traducción íntegra pertenece a Irene Agoff con revisión de Diana Rabinovich y el acuerdo de Jacques-Alain Miller

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 17 de Noviembre de 1954. P. 4	Los filósofos y la noción religiosa del alma	
Sesión 2: 24 de Noviembre de 1954, p. 7	En relación a la noción del bien	
Sesión 3: 1 de Diciembre de 1954, p. 14	En relación al pensamiento de Lévi-Strauss	
Ibíd. p. 15	En relación a lo colectivo	
Sesión 4: 8 de Diciembre de 1954, p. 23	La expresión “alma cósmica”	
Sesión 5: 15 de Diciembre de 1954	Sin apariciones	
Sesión 6: 12 de Enero de 1955, p. 35	En relación al cuerpo	
Ibíd. p. 36	El “alma del mundo” en Hegel	<i>Weltseele</i>
Sesión 7: 19 de Enero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 8: 26 de Enero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 9: 2 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 10: 9 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 11: 16 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 12: 2 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 13: 9 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 14: 16 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 15: 23 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 16: 26 de Abril de 1955	Sin apariciones	
Sesión 17: 12 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 18: 19 de Mayo de 1955, p. 105	La libido en Jung	
Sesión 19: 25 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 20: 1 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 21: 8 de Junio de 1955, p. 122	De la noción moderna de matrimonio	
Sesión 22: 15 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 23: 22 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 24: 29 de Junio de 1955	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 17 de Noviembre de 1954, p. 5 (espíritus)	Sobre La Rochefoucauld	
Sesión 2: 24 de Noviembre de 1954, p. 8 (espíritus)	En relación a Menón	
Sesión 3: 1 de Diciembre de 1954, p. 15 (espíritu)	En relación a la máquina	
Ibíd. p. 17(espíritu)	Relativo “al problema planteado por Mannoni”	
Sesión 4: 8 de Diciembre de 1954, p. 22 (espíritu)	Freud y el yo	
Sesión 5: 15 de Diciembre de 1954	Sin apariciones	
Sesión 6: 12 de Enero de 1955, p. 36 (espíritu)	Del “espíritu del tiempo” hegeliano	
Sesión 7: 19 de Enero de 1955, p. 42(espíritu)	En relación a la comprensión del enfermo	
Sesión 8: 26 de Enero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 9: 2 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 10: 9 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 11: 16 de Febrero de 1955	Sin apariciones	
Sesión 12: 2 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 13: 9 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 14: 16 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 15: 23 de Marzo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 16: 26 de Abril de 1955	Sin apariciones	
Sesión 17: 12 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 18:19 de Mayo de 1955	Sin apariciones	
Sesión 19: 25 de Mayo de 1955, p. 113(espíritu)	La expresión “espíritu discursivo”	
Sesión 20: 1 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 21: 8 de junio de 1955, p. 125 (espiritual)	De Anfitrión como analista	
Ibíd. p. 126 (espiritual)	En relación al goce	
Sesión 22: 15 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 23: 22 de Junio de 1955	Sin apariciones	
Sesión 24: 29 de Junio de 1955, p. 148(espíritu)	De una intervención de Marchant	
Ibíd. p. 153 (espíritu)	Del yo	

Seminario 3 La psicosis, 1955-1956
Traducción de la versión oficial de Jacques-Alain Miller

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
I Introducción a la cuestión de las psicosis, p.26	En relación a la alucinación verbal	
II La significación del delirio, p. 43	Schreber y la inmortalidad de las almas	
Ibíd. p 43	Del “alma de los nervios”	
III El Otro y la psicosis, p. 51	De “galopinar”	
Ibíd. p. 56	El alma como punto privilegiado	
Ibíd. p. 76	De un delirio de a dos	
Ibíd. p. 84	<i>Seelenmord</i>	<i>Seelenmord</i>
IV «Vengo del fiambrero »	Sin apariciones	
V De un dios que engaña y de uno que no engaña, p. 99	Impresiones e inmortalidad del alma	
VI El fenómeno psicótico y su mecanismo, p. 111-112	<i>Seelenmord</i> (5 veces)	
ibíd. p. 113-114	El alma en San Juan de la Cruz	
Ibíd. 140	Del orden simbólico	
ibíd. p. 141	Personajes que invaden el cuerpo de Schreber	
ibíd. p. 141	De la fragmentación de la identidad	
ibíd. p. 143	De la función de los astros en la realidad humana	
VII La disolución imaginaria	Sin apariciones	
VIII La frase simbólica, p. 156	Relación de Schreber con las almas	
ibíd. p. 157 (5 veces)	Sobre un momento de transformación en Schreber	
ibíd. p. 156-166	Las voces en Schreber	
IX Del sin-sentido y de la estructura de dios, p. 182	De la relación del sujeto con su interlocutor	
ibíd. p. 184	La idea de Dios de Schreber	
X Del significante en lo real, y del milagro del alarido, p. 202	El mundo imaginativo de Schreber	
XI Del rechazo de un significante primordial	Sin apariciones	
XII La pregunta histérica, p. 237	En relación a la voluntad	
XIII La pregunta histérica (II): «¿Qué es una mujer?», p. 249	Del lugar del yo	
XIV El significante, en cuanto a tal, no significa nada	Sin apariciones	
XV «El falo y el meteoro»	Sin apariciones	
XVI Secretarios del alienado, p. 299	Asesinato del alma	

ibíd. p. 303	De los “hombrecitos”	
ibíd. p. 305	De la función del padre	
XVII Metáfora y metonimia (I)..., p. 310 (4 veces)	De las frases que escucha Schreber	
ibíd. p. 311-312	Del alma de Flechsig	
XVIII Metáfora y metonimia (II): Articulación significativa y transferencia de significado	Sin apariciones	
XIX Conferencia: Freud en el siglo, p. 335	En relación al alma bella	
ibíd. p. 349	Psicoanálisis y psicología	
XX El llamado, la alusión, p. 364 (2 veces)	Asesinato del alma	
XXI El punto de almohadillado, p. 369 (2 veces)	Concepción de las almas	
XXII “Tu eres el que me seguirás”, p. 403	El significante fundamental y el asesinato de almas	
XXIII La carretera principal y el significante «ser padre»	Sin apariciones	
XIV “Tu eres”, p. 434	Asesinato de almas	
XV «El falo y el meteoro»	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
I Introducción a la cuestión de las psicosis	Sin apariciones	
II La significación del delirio	Sin apariciones	
III El Otro y la psicosis	Sin apariciones	
IV «Vengo del fiambreiro »	Sin apariciones	
V De un dios que engaña y de uno que no engaña, p. 99 (espiritual)	De los nervios del intelecto y la individualidad espiritual	
VI El fenómeno psicótico y su mecanismo	Sin apariciones	
VII La disolución imaginaria	Sin apariciones	
VIII La frase simbólica	Sin apariciones	
IX Del sin-sentido y de la estructura de dios	Sin apariciones	
X Del significante en lo real, y del milagro del alarido	Sin apariciones	
XI Del rechazo de un significante primordial	Sin apariciones	
XII La pregunta histérica, p. 237 (neo-espiritualista)	En relación a la voluntad	
XIII La pregunta histérica (II): «¿Qué es una mujer?»	Sin apariciones	
XIV El significante, en cuanto a tal, no significa nada	Sin apariciones	

XV «El falo y el meteoro»	Sin apariciones	
XVI Secretarios del alienado	Sin apariciones	
XVII Metáfora y metonimia (I)..., p. 308 (espiritual)	En relación al padre y el asesinato del padre	
ibíd. p. 312 (espiritualizada)	En relación a la introyección	
XVIII Metáfora y metonimia (II): Articulación significante y transferencia de significado	Sin apariciones	
XIX Conferencia: Freud en el siglo	Sin apariciones	
XX El llamado, la alusión, p. 363-364 (espiritual)	Del amor- pasión	
XXI El punto de almohadillado	Sin apariciones	
XXII “Tu eres el que me seguirás”	Sin apariciones	
XXIII La carretera principal y el significante «ser padre»	Sin apariciones	
XXIV «Tú eres», p. 437-438 (espiritual)	De la transformación en mujer	
XV «El falo y el meteoro»	Sin apariciones	

Seminario 4 La relación de objeto, 1956-1957

La traducción íntegra pertenece a Eric Berenger

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 2: 28 de Noviembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 3: 5 de Diciembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 4: 12 de Diciembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 5: 19 de Diciembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 6: 9 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 7: 16 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 8: 23 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 9: 30 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 10: 6 de Febrero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 11: 27 de Febrero de 1957	Sin apariciones	

Sesión 12: 6 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 14: 20 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 16: 3 de Abril de 1957	Sin apariciones	
Sesión 17: 10 de Abril de 1957	Sin apariciones	
Sesión 18: 8 de Mayo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 19: 15 de Mayo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 20: 22 de Mayo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 21: 5 de Junio de 1957	Sin apariciones	
Sesión 22: 19 de Junio de 1957	Sin apariciones	
Sesión 23: 26 de junio de 1957, p. 146	En relación a las neurosis	
Sesión 24: 3 de Julio de 1957	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1956, p. 5 (espíritu)	Cita de la teoría del desarrollo de la Libido de Abraham	
Sesión 2: 28 de Noviembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 3: El significante y el Espíritu Santo, p. 16 (espíritu, 3 veces)	Del Espíritu Santo	
ibíd. p. 17 (espíritu, 4 veces)	Del Espíritu Santo	
ibíd. p. 18 (espíritu)	Del Espíritu Santo	
Sesión 4: 12 de Diciembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 5: 19 de Diciembre de 1956	Sin apariciones	
Sesión 6: 9 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 7: 16 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 8: 23 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 9: 30 de Enero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 10: 6 de Febrero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 11: 27 de Febrero de 1957	Sin apariciones	
Sesión 12: 6 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Marzo de 1957	Sin apariciones	

Sesión 14: 20 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Marzo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 16: 3 de Abril de 1957	Sin apariciones	
Sesión 17: 10 de Abril de 1957	Sin apariciones	
Sesión 18: 8 de Mayo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 19: 15 de Mayo de 1957, p. 121 (espíritu)	Del espíritu colectivo de la tribu primitiva	
Sesión 20: 22 de Mayo de 1957	Sin apariciones	
Sesión 21: 5 de Junio de 1957	Sin apariciones	
Sesión 22: 19 de Junio de 1957	Sin apariciones	
Sesión 23: 26 de junio de 1957	Sin apariciones	
Sesión 24: 3 de Julio de 1957, p. 160 (espíritu)	De Da Vinci, sobre la naturaleza	
ibíd. p. 161 (espiritualidad, 2 veces)	En relación a un cuadro de Da Vinci	

Seminario 5 Las formaciones del inconsciente, 1957-1958

Sesiones 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la E.F.B.A. Sesiones 11, 14, 15, 16: Angélica Lasarte y María del Carmen Meroni para circulación interna de la E.F.B.A. Sesión 17: Patricia E. Arias y Ricardo Díaz Romero. Sesión 22: Gustavo Aranda, Noemí Ruiz y Gabriel Bourdin. Buenos Aires. Agosto de 1990. Sesión 23: Noemí Ruíz, Gabriel Bourdín y Gustavo Aranda. Buenos Aires, Agosto de 1990. Sesión 25: Alejandra Swarinsky, Julio Lutzky y Juan Siri

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 6 de Noviembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 2: 13 de Noviembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 3: 20 de Noviembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 4: 27 de Noviembre de 1957, p. 33 (5 veces)	Comparación entre velas encendidas y almas	
Sesión 5: 4 de Diciembre de 1957, p. 43 (2 veces)	En relación a los chistes	
Sesión 6: 11 de Diciembre de 1957	Sin apariciones	

Sesión 7: 18 de Diciembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 8: 8 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 9: 15 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 10: 22 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 11: 29 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 12: 5 de Febrero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 13: 12 de Febrero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 14: 5 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 15: 12 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 16: 19 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 17: 26 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 18: 9 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 19: 16 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 20: 23 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 21: 30 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 22: 7 de Mayo de 1958, p. 164	El velo y el falo	
Sesión 23: 14 de Mayo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 24: 21 de Mayo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 25: 4 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 26: 11 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 27: 18 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 28: 25 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 29: 2 de Julio de 1958, p. 214	En relación al amor y el alma bella	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 6 de Noviembre de 1957, p. 8 (espíritu, 5 veces)	Sobre la noción del “esprit”	<i>esprit</i>
Sesión 2: 13 de Noviembre de 1957, p. 14 (espíritu)	Del espíritu de Heinrich Heine	
Sesión 3: 20 de Noviembre de 1957, p. 27 (espíritu)	En relación al chiste	
Sesión 4: 27 de Noviembre de 1957, p. 29 (espíritu, 2 veces)	En relación al chiste	
ibíd. p. 36 (espíritu)	En relación al diálogo de Heinrich Heine con el poeta Frédéric Soulié	
Sesión 5: Del 4 de Diciembre de 1957, p. 42 (espíritu)	De aquel que demanda	

Sesión 6: 11 de Diciembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 7: 18 de Diciembre de 1957, p. 62 (espíritu 2 veces, espiritual)	En relación a <i>La escuela de las mujeres</i> , de Molière	
ibíd. p. 63 (espíritu, 2 veces)	Sin apariciones	
Sesión 7: 18 de Diciembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 8: 8 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 9: 15 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 10: 22 de Enero de 1958, p. 80 (espíritu, 2 veces)	El padre en la procreación	
Sesión 11: 29 de Enero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 12: 5 de Febrero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 13: 12 de Febrero de 1958	Sin apariciones	
Sesión 14: 5 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 15: 12 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 16: 19 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 17: 26 de Marzo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 18: 9 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 19: 16 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 20: Del 23 de Abril de 1958, p. 151-152 (espíritu, 4 veces)	Del libro de Michel Leiris sobre el efecto de posesión	
Sesión 21: 30 de Abril de 1958	Sin apariciones	
Sesión 22: 7 de Mayo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 23: 14 de Mayo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 24: 21 de Mayo de 1958	Sin apariciones	
Sesión 25: 4 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 26: 11 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 27: 18 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 28: 25 de Junio de 1958	Sin apariciones	
Sesión 29: 2 de Julio de 1958	Sin apariciones	

Seminario 6 El deseo y su interpretación, 1958-1959
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 12 de Noviembre de 1958, p. 24	Del ideal del yo	
Ibíd., p. 35-37 (15 veces)	Cita en anexo de un poema de Donne	
Sesión 2: 19 de Noviembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 3: 26 de Noviembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 De Diciembre De 1958	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Diciembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 7: 7 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 8: 14 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 9: 21 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 10: 28 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 11: 4 de Febrero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 12: 11 de Febrero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 14: 11 de Marzo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 16: 8 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 17: 15 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 19: 29 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 20: 13 de Mayo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 21: 20 de Mayo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 22: 27 de Mayo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 23: 3 de junio de 1959, p. 16	Del deseo del otro	
Sesión 24: 10 de junio de 1959	Sin apariciones	
Sesión 25: 17 de Junio de 1959	Sin apariciones	
Sesión 26: 24 de Junio de 1959	Sin apariciones	
Sesión 27: 1 de julio de 1959	Sin apariciones	

Sesiones en traducción alternativa

Sesiones 6 y 15: Adriana Calzetta, Hugo Levín, Jaime Reises y Diana Weindichasky, con la colaboración de Adelfa Jozami. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sesiones 13, 14 y 18: Adriana Calzetta, Hugo Levín, Jaime Reises y Diana Weindichasky. Escuela Freudiana de Buenos Aires

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 6: 19 de diciembre de 1958, p. 36	Del anhelo de muerte	
Sesión 13: 4 de marzo de 1959, p. 91	Hamlet en Freud	
ibíd. p. 92	El otro y el no saber	
ibíd. p. 93	Del objeto de deseo en Hamlet	
ibíd., p. 94	De una cita de Hamlet	
Sesión 14: 11 de marzo de 1959, p. 102	Aparición del espectro en Hamlet	
Sesión 15: 18 de marzo de 1959, p. 109	Aparición del espectro en Hamlet	
Sesión 18: 22 de abril de 1959, p. 128-129	La imagen del otro en un discurso en Hamlet	
ibíd., p. 132	Del ghost	<i>ghost</i>

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 12 de noviembre de 1958	Sin apariciones	
ibíd., p. 28 (espíritu)	Refiriendo a <i>La expresión de las emociones en el hombre y los animales</i> , de Darwin	
ibíd. (anexo) p. 37 (“ <i>spirits</i> ”, en poema citado en inglés y español, en la versión español el término se traduce “esencias”)	Cita en anexo de un poema de Donne	
Sesión 2: 19 de Noviembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 3: 26 de Noviembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 De Diciembre De 1958	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Diciembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 6: 19 de diciembre de 1958	Sin apariciones	
Sesión 7: 7 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 8: 14 de Enero de 1959	Sin apariciones	

Sesión 9: 21 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 10: 28 de Enero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 11: 4 de Febrero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 12: 11 de Febrero de 1959	Sin apariciones	
Sesión 13: 4 de marzo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 14: 11 de Marzo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 16: 8 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 17: 15 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 19: 29 de Abril de 1959	Sin apariciones	
Sesión 20: 13 de mayo de 1959, p. 13 (espíritu)	Sobre el conocimiento	
Sesión 21: 20 de Mayo de 1959	Sin apariciones	
Sesión 22: 27 de Mayo de 1959, p. 18-22 (<i>ghost</i>)	La función del <i>ghost</i> en Hamlet	<i>ghost</i>
Sesión 23: 3 de junio de 1959, p. 19 (espíritu)	Del deseo del otro	
Sesión 24: 10 de junio de 1959, p. 4 (espíritu)	En relación al fantasma	
Sesión 25: 17 de Junio de 1959	Sin apariciones	
Sesión 26: 24 de Junio de 1959	Sin apariciones	
Sesión 27: 1 de julio de 1959, p. 3 (espíritu)	El espíritu del analista	

Seminario 7 La ética del psicoanálisis, 1959-1960

Traducción sesión 4, Javier Aramburu y Juan Carlos Cosentino, sesiones 6, 23 y 24, versión Paidós, de Diana Rabinovich, sesión 7, Ana Ruth Najles, sesiones 12 y 14, Ana Ruth Najles, sesiones 23 y 24, Paidós

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 18 de Noviembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 2: 25 de Noviembre 1959	Sin apariciones	
Sesión 3: 2 de Diciembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 4: 9 de Diciembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 5: 16 de Diciembre de 1959, p. 37	El alma en M. Eckhart	
Sesión 6: 23 de Diciembre de 1959	Sin apariciones	

Sesión 7: 13 de Enero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Enero de 1960, p. 56	De la fenomenología de las relaciones individuo-sociedad	
Ibíd. p. 60 (2 veces)	En relación al amor cortés	
Ibíd. 64 (2 veces)	De la relación con el significante	
Sesión 9: 27 de Enero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 10: 3 de Febrero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 11: 10 de Febrero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 12: 2 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 12 (complemento): 2 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 13: 16 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 14: 23 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 15: 30 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 16: 4 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 17: 11 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 18: 18 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 19: 25 de Mayo de 1960, p. 147	De la conciliación que existe en el final de <i>Antígona</i>	
Sesión 20: 1 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 21: 6 de Junio de 1960, p. 157	En relación a <i>Antígona</i>	
Sesión 21 (complemento): 15 de Junio de 1960, p. 164	En relación a <i>Antígona</i>	
ibíd. p. 165 (2 veces)	De una cita de <i>Werther</i>	
ibíd. p. 166 (2 veces)	De una cita de <i>Werther</i>	
Sesión 22: 22 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 23: 29 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 24: 6 de Julio de 1960, p. 184-185	En relación a la inmortalidad del alma en Kant	
ibíd. p. 186	De Filoctetes como héroe	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 18 de Noviembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 2: 25 de Noviembre 1959	Sin apariciones	
Sesión 3: 2 de Diciembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 4: 9 de Diciembre de 1959	Sin apariciones	
Sesión 5: 16 de Diciembre de 1959, p. 36 (espíritu)	La Vorstellung en Freud	

Sesión 6: 23 de Diciembre de 1959, p. 41 (espíritu, 2 veces)	El “simple espíritu”	
Sesión 7: 13 de Enero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Enero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 9: 27 de Enero de 1961, p. 65 (espíritu)	De Aristóteles	
Sesión 10: 3 de Febrero de 1960	Sin apariciones	
Sesión 11: 10 de Febrero de 1960, p. 77 (espiritualidad, espiritual)	De <i>Moisés y del monoteísmo</i> , de Freud	
Sesión 12: 2 de Marzo de 1960, p. 87 (espiritual)	Relativo a Tres ensayos sobre la sexualidad	
ibíd. p. 95 (espiritual)	En relación a las pulsiones	
ibíd. p. 96 (espíritu)	De la palabra germana <i>Fud</i>	<i>Fuut</i>
Sesión 12 (complemento): 2 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 13: 16 de Marzo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 14: 23 de Marzo de 1960, p. 104 (espiritualidad)	De la función del padre en Freud	
Sesión 15: 30 de Marzo de 1960, p. 123 (espíritu)	De espíritus finos y groseros	
Sesión 16: 4 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 17: 11 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 18: 18 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 19: 25 de Mayo de 1960	Sin apariciones	
Sesión 20: 1 de Junio de 1960, p. 151 (espíritu)	Del “espíritu de la tierra”	
Sesión 21: 6 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 21 (complemento): del 15 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 22: 22 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 23: 29 de Junio de 1960	Sin apariciones	
Sesión 24: 6 de Julio de 1960	Sin apariciones	

Seminario 8 La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, 1960-1961
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1960, p.15-16	De Eros y la idea de la muerte	
Sesión 2: 23 de Noviembre de 1960, p. 6 (n.7)	De Sócrates y Alcibíades, cita de Platón	
Sesión 3: 30 de Noviembre de 1960	Sin apariciones	
Sesión 4: 7 de Diciembre de 1960, p. 20	En relación al <i>Fedón</i>	
Sesión 5: 14 de Diciembre de 1960, p. 9	Del personaje de Erixímaco	
ibíd. p. 16	La inmortalidad del alma en Sócrates y el concepto de armonía	
ibíd. p. 16 (n.20)	La inmortalidad del alma en Sócrates y el concepto de armonía	
Sesión 6: 21 de Diciembre de 1960, p. 15	En relación al amor en Platón	
ibíd. p. 25	El amor en el discurso de Aristófanes	
Sesión 7: 11 de Enero de 1961, p. 13	De la inmortalidad del alma en Sócrates	
ibíd. p. 15 (9 veces)	De la inmortalidad del alma en Sócrates	
ibíd. p. 16 (n. 30)	De la inmortalidad del alma en Sócrates	
Sesión 8: 18 de Enero de 1961, p. 9	Relativo a la teoría platónica del alma	
Sesión 9: 25 de Enero de 1961, p. 17	Del amor	
Sesión 10: 1 de Febrero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Febrero de 1961, p. 12	El amor en Platón	
ibíd. p. 14	Sócrates y el bien	
Sesión 12: 1º de Marzo de 1961, p. 19	Del deseo en Sócrates	
Sesión 13: 8 de Marzo de 1961, p. 10	Del deseo de muerte	
Sesión 14: 15 de Marzo de 1961, p. 22	De la metempsicosis del alma errante	
Sesión 15: 22 de Marzo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 16: 12 de Abril de 1961, p. 7-8	Sobre Psiqué	<i>Psiqué</i>
ibíd. p. 7 (n. 12)	Sobre Psiqué	
ibíd. p. 9-10	Psique no es una mujer	
ibíd. p. 12	Del complejo de castración	
ibíd., p. 12 (n. 19)	Del complejo de castración	
ibíd. p. 12-13	Psique y el deseo	

ibíd. p. 13	El nacimiento del alma	
ibíd. p. 23-24	De la expresión de Rebelais “ruina del alma”	
ibíd. p. 24 (n. 44)	De la expresión de Rebelais “ruina del alma”	
Sesión 17: 19 de Abril de 1961, p. 3	Del falo	
Sesión 18: 19 de Abril de 1961	Sin apariciones	
Sesión 19: 3 de Mayo de 1961, p. 23	En relación a la tragedia <i>Antígona</i>	
Sesión 20: 10 de Mayo de 1961, p. 4-5	Fantasma del padre en Hamlet	<i>ghost</i>
Sesión 21: 17 de Mayo de 1961, p. 2	Cita del poema <i>El rehén</i> , de Claudel	
ibíd. p. 3	Del “intercambio de almas” en <i>El rehén</i>	
ibíd. p. 4	Cita del poema <i>El rehén</i> , de Claudel	
ibíd. p. 5	Cita del poema <i>El rehén</i> , de Claudel	
ibíd. p. 12	El “alma fiel”	
ibíd. p. 19	En relación a la ceguera	
ibíd. p. 23	De la “captura del alma”	
ibíd. p. 23 (n. 55)	De la “captura del alma”	
ibíd. p. 24 (n. 58)	De la “captura del alma”	
Sesión 22: 17 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 23: 24 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 24: 7 de Junio de 1961, p. 13	<i>Nous</i>	
ibíd. 13 (n. 21)	<i>Nous</i>	
ibíd. 13 (n. 22)	<i>Nous</i>	
Sesión 25: 7 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 26: 14 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 27: 28 de Junio de 1961, p. 10	De las “buenas almas”	
Sesión 28: 28 de Junio de 1961	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1960, p. 14 (espíritu)	De la transferencia	
Sesión 2: 23 de Noviembre de 1960, p. 9 (espíritu)	Sobre Alcibíades	
Sesión 3: 30 de Noviembre de 1960	Sin apariciones	
Sesión 4: 7 de Diciembre de 1960, p. 10 (espíritu)	En relación al discurso de Pausanias	
Sesión 5: 14 de Diciembre de 1960, p. 3 (espiritual)	El psicoanalista y la transferencia	

Sesión 6: 21 de Diciembre de 1960, p. 24 (espíritu)	En relación a la esfera	
ibíd. p. 25	En relación a la esfera	
Sesión 7: 11 de Enero de 1961, p. 15 (espirituales)	De la inmortalidad del alma en Sócrates	
Sesión 8: 18 de Enero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 9: 25 de Enero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 10: 1 de Febrero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Febrero de 1961	Sin apariciones	
Sesión 12: 1º de Marzo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 13: 8 de Marzo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 14: 15 de Marzo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 15: 22 de Marzo de 1961, p. 11 (n. 16) (espiritual)	De la satisfacción de la concupiscencia	
Sesión 16: 12 de Abril de 1961, p. 11 (espíritus)	En relación al complejo de castración	
ibíd. p. 21 (espíritu)	El deseo y el otro	
Sesión 17: 19 de Abril de 1961	Sin apariciones	
Sesión 18: 19 de Abril de 1961	Sin apariciones	
Sesión 19: 3 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 20: 10 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 21: 17 de Mayo de 1961, p. 19-20 (espiritual)	De la “ceguera espiritual”	
Sesión 22: 17 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 23: 24 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 24: 7 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 25: 7 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 26: 14 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 27: 28 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 28: 28 de Junio de 1961	Sin apariciones	

Seminario 9 La identificación, 1961-1962

Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 2: 22 de Noviembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 3: 29 de Noviembre de 1961, p. 7	De lo preverbal y el lenguaje en los animales	
ibíd. p. 15	Del reconocimiento (de una leyenda céltica)	
ibíd. p. 15 (n. 32)	“un alma queda ligada”	
Sesión 4: 6 de Diciembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 5: 13 de Diciembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de Diciembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 7: 10 de Enero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 8: 17 de Enero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 9: 24 de Enero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 10: Miércoles 21 de Febrero de 1962, p. 18	Del “ocúpate un poco más de tu alma” socrático	
Sesión 11: 28 de Febrero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 12: 7 de Marzo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 13: 14 de Marzo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 14: 21 de Marzo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 15: 28 de Marzo de 1962, p. 26	De la renuncia al deseo	
Sesión 16: 4 de Abril de 1962	Sin apariciones	
Sesión 17: 11 de Abril de 1962	Sin apariciones	
Sesión 18: 2 de Mayo de 1962, p. 25	De la desunión del alma y el cuerpo	
Sesión 19: 9 de Mayo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 20: 16 de Mayo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 21: 23 de Mayo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 22: 17 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 23: 24 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 24: 7 de Junio de 1961, p. 13	Sobre darle un nombre a Dios	
ibíd. p. 22 (5 veces)	El deseo y el alma en <i>El Banquete</i>	

ibíd. p. 24	Sócrates y Alcibíades	
Sesión 25: 20 de Junio de 1962	Sin apariciones	
Sesión 26: del 27 de Junio de 1962	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 2: 22 de Noviembre de 1961, p. 16 (espíritu)	De la duda escéptica Cartesiana	
Sesión 3: 29 de Noviembre de 1961, p. 2 (espíritu)	Del <i>uno</i>	
ibíd. p. 4 (espíritus)	Del <i>uno</i>	
Sesión 4: 6 de Diciembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 5: 13 de Diciembre de 1961, p. 14-15 (espíritu)	Pensamiento e inconsciente en Freud	
Sesión 6: 20 de Diciembre de 1961	Sin apariciones	
Sesión 7: Miércoles 10 de Enero de 1962, p. 5 (espíritus)	Las letras y los guijarros del Mas d'Azil	
Sesión 8: 17 de Enero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 9: 24 de Enero de 1962	Sin apariciones	
Sesión 10: Miércoles 21 de Febrero de 1962, p. 4 (espíritu)	De la lógica del funcionamiento del significante	
ibíd. p. 17 (espíritu)	Sócrates y Agatón	
Sesión 11: Miércoles 28 de Febrero de 1962, p. 10 (espíritu)	De la estética kantiana	
Sesión 12: Miércoles 7 de Marzo de 1962, p. 22 (espíritu)	Del dibujo en el pizarrón de “la construcción del toro”	
ibíd. p. 22 (n. 46) (espíritu)	Del dibujo en el pizarrón de “la construcción del toro”	
Sesión 13: 14 de Marzo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 14: Miércoles 21 de Marzo de 1962, p. 21 (espíritu)	El deseo y lo oculto	
Sesión 15: Miércoles 28 de Marzo de 1962, p. 3 (espíritu)	De la topología de la superficie llamada toro	
Sesión 16: Miércoles 4 de Abril de 1962, p. 5 (espíritu)	En relación al deseo	
ibíd. p. 9 (espíritu)	Del título original de la <i>Fenomenología</i> de Hegel (Ciencias de la experiencia de la conciencia)	
Sesión 17: 11 de Abril de 1962	Sin apariciones	
Sesión 18: Miércoles 2 de Mayo de 1962, p. 2 (espíritu)	El espíritu de la señora Aulagnier	
Sesión 19: 9 de Mayo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 20: 16 de Mayo de 1962	Sin apariciones	
Sesión 21: 23 de Mayo de 1962	Sin apariciones	

Sesión 22: 17 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 23: 24 de Mayo de 1961	Sin apariciones	
Sesión 24: 7 de Junio de 1961	Sin apariciones	
Sesión 25: Miércoles 20 de Junio de 1962, p. 10 (espíritu)	En relación a la libido	
ibíd. p. 14 (n. 33) (espiritual)	De la voz sánscrita <i>buddhi</i>	
Sesión 26: Miércoles 27 de Junio de 1962, p 5 (espíritus)	Del dios del Pan	
ibíd. p. 8-9 (espíritu)	En relación a la castración	
ibíd. p. 14 (espíritu)	Sobre <i>Werther</i> , de Goethe	

Seminario 10 La angustia, 1962- 1963
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 14 de Noviembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 2: 21 de Noviembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 3: 28 de Noviembre de 1962, p. 14-15	Del alma suicida	
ibíd. p. 15 (n. 24)	Del alma suicida	
ibíd. p. 16	Del <i>furor del alma femenina</i>	
Sesión 4: 5 de Diciembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 5: 12 de Diciembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 6: 19 de Diciembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 7: 9 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 8: 16 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 9: 23 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 10: 30 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 11: 20 de Febrero de 1963, p. 6 (n. 10)	Cita de <i>Hamlet</i>	
Sesión 12: 27 de Febrero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 13: 6 de Marzo de 1963, p. 11	Del alma de Dios	
Sesión 14: 13 de Marzo de 1963	Sin apariciones	

Sesión 15: 20 de Marzo de 1963, p. 15	Respecto a Don Juan	
Sesión 16: 27 de Marzo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 17: 8 de Mayo de 1963, p. 10	El cuerpo como alma corporizada	
ibíd. p. 17	En relación al budismo	
ibíd. p. 22	Del “alma del mundo”	
Sesión 18: 15 de Mayo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 19: 22 de Mayo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 20: 29 de Mayo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 21: 5 de Junio de 1963	Sin apariciones	
Sesión 22: 12 de Junio de 1963	Sin apariciones	
Sesión 23: 19 de Junio de 1963	Sin apariciones	
Sesión 24: 26 de Junio de 1963, p. 9-10	Alma y cuerpo	
Sesión 25: 3 de Julio de 1963	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 14 de Noviembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 2: 21 de Noviembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 3: 28 de Noviembre de 1962, p. 14 (<i>ghost</i>)	El crimen y el <i>ghost</i> en Hamlet	<i>Ghost</i>
Sesión 4: 5 de Diciembre de 1962	Sin apariciones	
Sesión 5: 12 de Diciembre de 1962, p. 4 (n. 8) (espíritu)	Del tercer orden	
ibíd. p. 19 (espíritus)	Del estadio del espejo y la conciencia	
Sesión 7: Miércoles 9 de Enero de 1963, p. 6 (espíritus)	Espacio y tiempo en Kant	
ibíd. p. 7 (espíritu)	La entrada del significante en lo real	
Sesión 8: 16 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 9: 23 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 10: 30 de Enero de 1963	Sin apariciones	
Sesión 11: 20 de Febrero de 1963, p. 13 (espiritual)	De la posición de Margaret Little	
Sesión 12: 27 de Febrero de 1963, p. 7 (espíritu)	De Margaret Little	
Sesión 13: 6 de Marzo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 14: 13 de Marzo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 15: 20 de Marzo de 1963, p. 7 (espíritu)	Expresión “espíritu firme”	
Sesión 16: 27 de Marzo de 1963	Sin apariciones	

Sesión 17: 8 de Mayo de 1963, p. 5 (espiritual)	De la metáfora de órgano (corazón)	
ibíd. p. 10 (espiritualizado)	Del dualismo espíritu- cuerpo	
Sesión 18: 15 de Mayo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 19: 22 de Mayo de 1963	Sin apariciones	
Sesión 20: 29 de Mayo de 1963, p. 2 (espíritus)	Del pasaje del sistema copernicano al einsteniano	
ibíd. p. 3 (espíritus)	En relación a la enseñanza	
Sesión 21: 5 de Junio de 1963	Sin apariciones	
Sesión 22: 12 de Junio de 1963, p. 9 (espíritu)	En relación al deseo	
ibíd. p. 10 (espíritu)	En relación al deseo	
Sesión 23: 19 de Junio de 1963, p. 6 (espiritualistas)	De la angustia animal	
Sesión 24: 26 de Junio de 1963	Sin apariciones	
Sesión 25: 3 de Julio de 1963	Sin apariciones	

Seminario 10 bis Los nombres de padre, 1963

Traducción: Judith Iamschon y Héctor Rúpolo - Primera revisión: Silvia Fendrik. Segunda revisión: Irene Agoff.

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión única: 20 de Noviembre de 1963, p. 4 (2 veces)	Del “ocúpate de tu alma” socrático	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión única: 20 de Noviembre de 1963, p. 3 (espíritu)	Sobre <i>De trinitate</i> de San Agustín	
ibíd. p. 7(espíritu)	En relación a la verdad	

Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964

Versión comparada de Jorge Tarella para la Escuela Freudiana de la Argentina

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Enero de 1964, p. 5	Relativo a la alquimia	
Sesión 2: 22 de Enero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 3: 29 de Enero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 4: 5 de Febrero de 1964, p. 18	Relativo a “llamar al sujeto”	
Sesión 5: 12 de Febrero de 1964, p. 23	De Freud como “interrogador de almas”	
Sesión 6: 19 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 7: 26 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 8: 4 de Marzo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 9: 11 de Marzo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 11: 22 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 12: 29 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 13: 6 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 14: 13 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 15: 20 de Mayo de 1964, p. 73	De lo anal y el excremento	
Sesión 16: 27 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 17: 3 de Junio de 1964	Sin apariciones	
Sesión 18: 10 de Junio de 1964	Sin apariciones	
Sesión 19: 17 de Junio de 1964, p. 95	Del “ocúpate de tu alma” socrático	
Sesión 20: 24 de Junio de 1964	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Enero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 2: 22 de Enero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 3: 29 de Enero de 1964, p. 12 (espiritistas, espiritualistas)	De prácticas espiritistas, espiritualistas	
Sesión 4: 5 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 5: 12 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 6: 19 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 7: 26 de Febrero de 1964	Sin apariciones	
Sesión 8: 4 de Marzo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 9: 11 de Marzo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 11: 22 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 12: 29 de Abril de 1964	Sin apariciones	
Sesión 13: 6 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 14: 13 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 15: 20 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 16: 27 de Mayo de 1964	Sin apariciones	
Sesión 17: 3 de Junio de 1964, p. 83 (espíritu)	De las verdades eternas cartesianas	
Sesión 17: 3 de Junio de 1964	Sin apariciones	
Sesión 18: 10 de Junio de 1964	Sin apariciones	
Sesión 19: 17 de Junio de 1964	Sin apariciones	

Seminario 12 Problemas cruciales para el psicoanálisis, 1964-1965

Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 2 de Diciembre de 1964	Sin apariciones	
Sesión 2: 9 de Diciembre de 1964	Sin apariciones	

Sesión 3: 16 de diciembre de 1964, p. 1-2	Del objeto de la psicología, la traducción de la palabra <i>alma</i> , y el <i>alma bella</i>	
ibíd. p. 2-3	Del alma bella	
ibíd. p. 19	Del pensamiento cosmológico, referencia al alma como <i>nous</i>	<i>Nous</i>
ibíd. p. 23	Alma y realidad	
ibíd. p. 26	De dos puertas del sueño en un pasaje de Virgilio	
Sesión 4: 6 de enero de 1965, p. 5	De un ataque al psicoanalista	
ibíd. p. 16	Del campo del sueño	
Sesión 5: 13 de Enero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de enero de 1965, p. 33	Relativo al alma en Sócrates	
Sesión 7: 27 de Enero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 8: 3 de Febrero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 9: 24 de Febrero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 10: 3 de Marzo de 1965, p. 47	Las “pulsiones del alma de Descartes”	
Sesión 11: 10 de Marzo de 1965, p. 54 (3 veces)	Sobre el “estado del alma”	
Sesión 12: 17 de Marzo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 13: 7 de Abril de 1965	Sin apariciones	
Sesión 14: 5 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 15: 12 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 16: 19 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 17: 10 de Junio de 1965	Sin apariciones	
Sesión 18: 16 de Junio de 1965	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 2 de diciembre de 1964, p. 16 (espíritu)	En relación a la noción de significante	
Sesión 2: 9 de diciembre de 1964, p. 22 (espíritu)	De la posición del profesor	
Sesión 3: 16 de diciembre de 1964, p. 2 (espíritu)	En relación a Piaget	
ibíd. p. 25-26 (n. 31) (espíritus)	De una cita de Virgilio	
Sesión 4: 6 de enero de 1965, p. 6 (espíritu)	El sujeto que habla como punto de partida	
Sesión 5: 13 de Enero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de enero de 1965, p. 30 (espíritu)	Uso de la expresión “espíritu mediocre”	

Sesión 7: 27 de Enero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 8: 3 de Febrero de 1965, p. 39 (espíritus)	En relación a "Explotación inconsciente del mal padre para mantener la creencia de la omnipotencia infantil".	
Sesión 9: 24 de Febrero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 10: 3 de Marzo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 11: 10 de Marzo de 1965, p. 50-51(espíritu)	En relación a la matemática	
Sesión 12: 17 de Marzo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 13: 7 de Abril de 1965	Sin apariciones	
Sesión 14: 5 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 15: 12 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 16: 19 de Mayo de 1965	Sin apariciones	
Sesión 17: 10 de Junio de 1965, p. 80 (espíritu)	En relación a la verdad	
Sesión 18: 16 de Junio de 1965	Sin apariciones	

Seminario 13 El objeto del psicoanálisis, 1965-1966

Versión comparada de Jorge Tarella para la Escuela Freudiana de la Argentina

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 1 de Diciembre de 1965, p. 4	En relación al alma bella	
Sesión 2: 8 de Diciembre de 1965, p. 12	Lo corporal para los estoicos	
Sesión 3: 15 de Diciembre de 1965	Sin apariciones	
Sesión 4: 22 de Diciembre de 1965	Sin apariciones	
Sesión 5: 5 de Enero de 1966, p. 33	De las pasiones del alma en Descartes	
Sesión 6: 12 de Enero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 7: 19 de Enero de 1965, p. 46	De la Divina Comedia de Dante	
ibíd., p. 47	De la interpretación de Dante de Dragonetti	
Sesión 8: 26 de Enero de 1966, p. 52	Relativo al "aparato del alma" freudiano	
Sesión 9: 2 de Febrero de 1966, p. 61	En relación a la justicia divina	
ibíd. p. 93 (2 veces)	Respecto de encontrar la "huella" de la tradición filosófica el término	
ibíd. p. 93 (2 veces)	Alma y cuerpo	

ibíd. p. 94	Del poder de las palabras	
ibíd. p. 95	Relativo al “ocúpate de tu alma”	
Sesión 10: 9 de Febrero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 11: 23 de Febrero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 12: 23 de Marzo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 13: 30 de Marzo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 14: 20 de Abril de 1966	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Abril de 1966	Sin apariciones	
Sesión 16: 4 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 17: 11 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 18: 18 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 19: 25 de Mayo de 1966, p. 130	En relación a la función del Otro	
Sesión 20: 1º de Junio de 1966, p. 136 (2 veces)	Las “buenas almas” (en relación al cuadro Las Meninas)	
Sesión 21: 8 de Junio de 1966	Sin apariciones	
Sesión 22: 15 de Junio de 1966	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 1 de Diciembre de 1965	Sin apariciones	
Sesión 2: 8 de Diciembre de 1965	Sin apariciones	
Sesión 3: 15 de Diciembre de 1965, p. 17 (espíritu)	En relación a un experimento mental	
Sesión 4: 22 de Diciembre de 1965	Sin apariciones	
Sesión 5: 5 de Enero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 6: 12 de Enero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 7: 19 de Enero de 1965	Sin apariciones	
Sesión 8: 26 de Enero de 1966, p. 52 (espíritu, 3 veces)	De los “sanos de espíritu”	
Sesión 9: 2 de Febrero de 1966, p. 60 (espíritu, 4 veces)	En relación a la apuesta de Pascal	
ibíd. p. 63 (espíritus)	En relación a la apuesta de Pascal	
Sesión 10: 9 de Febrero de 1966	Sin apariciones	
Sesión 11: 23 de Febrero de 1966, p. 74 (espíritu)	Stein, sobre la respuesta del paciente	

Sesión 12: 23 de Marzo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 13:30 de Marzo de 1966, p. 87 (espíritu)	Relativo a las formas	
ibíd. p. 88 (espíritu, 2 veces)	De una palabra que “le vino al espíritu”	
Sesión 14: 20 de Abril de 1966	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Abril de 1966	Sin apariciones	
Sesión 16: 4 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 17: 11 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 18: 18 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 19:25 de Mayo de 1966	Sin apariciones	
Sesión 20: 1° de Junio de 1966	Sin apariciones	
Sesión 21: 8 de Junio de 1966	Sin apariciones	
Sesión 22: 15 de Junio de 1966	Sin apariciones	

Seminario 14 La lógica del fantasma, 1966-1967

Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte, complementada con sesiones en traducción de Pablo G. Kaina

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 2: 23 de Noviembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 3: 7 de Diciembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 4: 14 de Diciembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 5: 21 de Diciembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 6: 11 de Enero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 7: 11 de Enero de 1967, p. 17	Del <i>ello</i> y la <i>psiqué</i>	<i>Psiqué</i> , Ψυχή
Sesión 8: 25 de Enero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 9: 1 de Febrero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Febrero de 1967	Sin apariciones	

Sesiones en traducción complementaria

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 11: 22 de Febrero de 1967, p. 56	En relación al acto sexual	
Sesión 12: 1° de Marzo de 1967, p. 61 (2 veces)	De la producción de almas en el cristianismo	
ibíd. p. 62	Relativo al goce sexual	
Sesión 13: 8 de Marzo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 14: 15 de Marzo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 15: 12 de Abril de 1967, p. 78	Sobre el Eros	
Sesión 16: 19 de Abril de 1967	Sin apariciones	
Sesión 17: 26 de Abril de 1967, p. p. 87 (2 veces)	De “el objeto a”	
Sesión 18: 10 de Mayo de 1967, p. 96 (2 veces)	El sujeto cartesiano	
Sesión 19: 24 de Mayo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 20: 31 de Mayo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 21: 7 de Junio de 1967, p. 109 (2 veces)	Cuerpo y alma	
Sesión 22: 14 de Junio de 1967, p. 113 (3 veces)	De la relación de alma y cuerpo	
Sesión 23: 21 de Junio de 1967	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 2: 23 de Noviembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 3: 30 de Noviembre de 1966, p. 7 (n. 10) (espíritu)	Respecto a entender y oír	
Sesión 4: 14 de Diciembre de 1966	Sin apariciones	
Sesión 5: 14 de Diciembre de 1966, p. 18 (espíritu)	En relación a la función de la interpretación	
ibíd. p. 19-20 (n. 21) (espíritu)	Aclaración sobre la traducción de una cita de Descartes	
Sesión 6: 21 de Diciembre de 1966, p. 8 (espíritu)	En relación al inconsciente	
Sesión 7: 11 de Enero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 8: 25 de Enero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 9: 1 de Febrero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Febrero de 1967	Sin apariciones	

Sesiones en traducción complementaria

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 11: 22 de Febrero de 1967	Sin apariciones	
Sesión 12: 1° de Marzo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 13: 8 de Marzo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 14: 15 de Marzo de 1967, p. 69 (espíritu, 2 veces)	De una intervención del Dr. Green	
Sesión 15: 12 de Abril de 1967	Sin apariciones	
Sesión 16: 19 de Abril de 1967	Sin apariciones	
Sesión 17: 26 de Abril de 1967	Sin apariciones	
Sesión 18: 10 de Mayo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 19: 24 de Mayo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 20: 31 de Mayo de 1967	Sin apariciones	
Sesión 21: 7 de Junio de 1967	Sin apariciones	
Sesión 22: 14 de Junio de 1967	Sin apariciones	
Sesión 23: 21 de Junio de 1967	Sin apariciones	

Seminario 15 El acto psicoanalítico, 1967-1968

Versión de M. Chollet y los números de la revista Ornicar? 2, 3, 4 y 5 transcritas por Jacques-Alain Miller. La versión corresponde a Ricardo E. Rodríguez Ponte realizada para la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1957	Sin apariciones	
Sesión 2: 22 de Noviembre de 1967	Sin apariciones	
Sesión 3: 29 de Noviembre de 1967 , p. 19 (3 veces)	Sobre el recordar	

ibíd. p. 20	En relación al término “sujeto”	
ibíd. p. 20	El sujeto y el saber	
Sesión 4: 6 de Diciembre de 1967	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 6: 17 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 7: 24 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 8: 31 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 9: 7 de Febrero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 10: 21 de Febrero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 11: 28 de Febrero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 12: 6 de Marzo de 1968	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Marzo de 1968, p. 81 (2 veces)	Sobre "el alma piensa" de Aristóteles	
ibíd. p. 85- 86 (2 veces)	Del mito de Er	
Sesión 14: 20 de Marzo de 1968.	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Marzo de 1968	Sin apariciones	
Sesión 16:	Sin apariciones	
Sesión 17: 15 de Mayo de 1968	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1957, p. 5 (espíritu)	En relación a la ideología Pavloviana	
ibíd. p. 6 (espiritual)	Relativo a la experimentación Pavloviana	
ibíd. p. 7 (espíritu)	En relación a lo que se revela, y si está allí con anterioridad	
ibíd. p. 10, (espíritu, 3 veces)	De la expresión “pobres de espíritu”	
Sesión 2: 22 de Noviembre de 1967	Sin apariciones	
Sesión 3: 29 de Noviembre de 1967	Sin apariciones	
Sesión 4: 6 de Diciembre de 1967, p. 25-26 (espíritu)	En relación a las funciones imaginarias	
Sesión 5: 10 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 6: 17 de Enero de 1968	Sin apariciones	

Sesión 7: 24 de Enero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 8: 31 de Enero de 1968, p. 49 (espiritual)	Una intervención de Hemme en relación a Pavlov	
Sesión 9: 7 de Febrero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 10: 21 de Febrero de 1968, p. 60 (espíritu)	En relación a la Iglesia	
Sesión 11: 28 de Febrero de 1968	Sin apariciones	
Sesión 12: 6 de Marzo de 1968	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Marzo de 1968, p. 81 (espíritu)	En relación a la bondad y el ser buen samaritano	
Sesión 14: 20 de Marzo de 1968.	Sin apariciones	
Sesión 15: 27 de Marzo de 1968	Sin apariciones	
Sesión 16:	Sin apariciones	
Sesión 17: 15 de Mayo de 1968	Sin apariciones	

Seminario 16 De uno al otro, 1968-1969

Versión completa traducida por Ana María Gómez y Sergio Rocchietti para la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 3: 27 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 4: de Diciembre de 1968, p. 22	En relación a la “verdad que habla”	
Sesión 5: 11 de Diciembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 6: 8 de Enero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 7: 15 de Enero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 8: 22 de Enero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 9: 29 de Enero de 1969, p. 47	En relación a la inmortalidad del alma	
Sesión 10: 5 de Febrero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 11: 12 de Febrero de 1969	Sin apariciones	

Sesión 12: 26 de Febrero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 13: 5 Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 14: 12 de Marzo de 1969, p. 72	En relación a la sublimación	
Sesión 15: 19 de Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 16: 26 de Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 17: 23 Abril de 1969	Sin apariciones	
Sesión 18: 30 Abril de 1969	Sin apariciones	
Sesión 19: 7 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 20: 14 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 21: 21 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 22: 4 de Junio de 1969.	Sin apariciones	
Sesión 23: 11 de Junio de 1969	Sin apariciones	
Sesión 24: 18 de Junio de 1969, p. 129	En relación a la perversión	
Sesión 25: 25 de Junio de 1969	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 3: 27 de Noviembre de 1968	Sin apariciones	
Sesión 4: 4 de Diciembre de 1968, p. 20 (espíritu)	El espíritu y el significante	
ibíd. p. 20-21 (espíritu, 2 veces)	Estructuralismo y espíritu	
Sesión 5: 11 de Diciembre de 1968, p. 25 (espíritu)	En relación al discurso	
ibíd. p. 28 (espiritual)	En relación a la función de un pote de mostaza	
Sesión 6: 8 de Enero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 7: 15 de Enero de 1969, p. 36 (espíritu)	En relación a la fenomenología del espíritu hegeliana	
Sesión 8: 22 de Enero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 9: 29 de Enero de 1969, p. 48 (espíritus)	En relación al nombre del padre	
Sesión 10: 5 de Febrero de 1969	Sin apariciones	

Sesión 11: 12 de Febrero de 1969	Sin apariciones	
Sesión 12: 26 de Febrero de 1969, p. 61 (espíritus)	De la “sociedad de los espíritus”	
Sesión 13: 5 Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 14: 12 de Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 15: 19 de Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 16: 26 de Marzo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 17: 23 Abril de 1969, p. 92 (espíritu)	Del saber en la fenomenología hegeliana	
Sesión 18: 30 Abril de 1969	Sin apariciones	
Sesión 19: 7 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 20: 14 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 21: 21 de Mayo de 1969	Sin apariciones	
Sesión 22: 4 de Junio de 1969.	Sin apariciones	
Sesión 23: 11 de Junio de 1969	Sin apariciones	
Sesión 24: 18 de Junio de 1969, p. 129 (espiritual)	Del dominio	

Seminario 17 El reverso del psicoanálisis, 1996-1970
Versión del Simposio del Campo Freudiano, no consigna traductor

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 26 de Noviembre de 1969, p. 5	De la transgresión	
Sesión 2: 3 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 3: 10 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 4: 17 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 5: 14 de Enero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 6: 21 de Enero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 7: 11 de Febrero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 8: 18 de Febrero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 9: 11 de Marzo de 1970	Sin apariciones	

Sesión 10: 18 de Marzo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Abril de 1970	Sin apariciones	
Sesión 12: 15 de Abril de 1970	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Mayo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 14: 20 de Mayo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 15: 3 de Junio de 1970.	Sin apariciones	
Sesión 16: 10 de Junio de 1970	Sin apariciones	
Sesión 17: 17 de Junio de 1970	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 26 de Noviembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 2: 3 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 3: 10 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 4: 17 de Diciembre de 1969	Sin apariciones	
Sesión 5: 14 de Enero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 6: 21 de Enero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 7: 11 de Febrero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 8: 18 de Febrero de 1970	Sin apariciones	
Sesión 9: 11 de Marzo de 1970, p. 48 (espíritu)	Del espíritu de Moisés	
Sesión 10: 18 de Marzo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Abril de 1970	Sin apariciones	
Sesión 12: 15 de Abril de 1970	Sin apariciones	
Sesión 13: 13 de Mayo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 14: 20 de Mayo de 1970	Sin apariciones	
Sesión 15: 3 de Junio de 1970.	Sin apariciones	
Sesión 16: 10 de Junio de 1970	Sin apariciones	
Sesión 17: 17 de Junio de 1970	Sin apariciones	

Seminario 18 De un discurso que no sería de apariencia, 1970- 1971
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Enero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de enero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 3: 10 de Febrero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 4: 17 de febrero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 5: 10 de Marzo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 6: 17 de Marzo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Mayo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 8: 19 de Mayo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 9: 9 de Junio de 1971	Sin apariciones	
Sesión 10: 16 de Junio de 1971p. 15	En relación a la metáfora paterna	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Enero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de enero de 1971, p. 22 (espíritu)	De una cita de Mencio, el <i>Geist</i> en Hegel	<i>geist</i>
ibíd. p. 22, n. 77 (espíritu)	Y en nota al pie respecto de esta última expresión “a nivel de los sentimientos”	
Sesión 3: 10 de Febrero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 4: 17 de febrero de 1971, p. 14 (espíritu)	De los principios de yin y yang	
Sesión 5: 10 de Marzo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 6: 7 de Marzo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Mayo de 1971	Sin apariciones	
Sesión 8: 19 de Mayo de 1971	Sin apariciones	

Sesión 9: 9 de Junio de 1971	Sin apariciones	
Sesión 10: 16 de Junio de 1971, p. 17 (n. 38) (espiritualidad)	Cita en nota al pie de <i>Moisés y la religión monoteísta</i>	

Seminario 19 ...o peor, 1971-1972

Presenta nota de Rodríguez Ponte acerca de que es una versión de traducción anónima

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 8 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 15 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 3: 12 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 4: 19 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 5: 9 de Febrero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 6: 8 de Marzo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 7: 18 de Marzo de 1972, p. 65	Relación del discurso analítico con la revolución	
Sesión 8: 19 de Abril de 1972	Sin apariciones	
Sesión 9: 10 de Mayo de 1972, p. 81	En relación al goce y a Sócrates	
Sesión 10: 17 de Mayo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 11: 14 de Junio de 1972	Sin apariciones	
Sesión 12: 21 de Junio de 1972, p. 126	Alma en Aristóteles	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 8 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 15 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 3: 12 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 4: 19 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 5: 9 de Febrero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 6: 8 de Marzo de 1972	Sin apariciones	

Sesión 7:18 de Marzo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 8: 19 de Abril de 1972	Sin apariciones	
Sesión 9: 10 de Mayo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 10: 17 de Mayo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 11:14 de Junio de 1972, p. 111 (espíritu, 2 veces)	En relación a la semiótica de Peirce	
Sesión 12: 21 de Junio de 1972	Sin apariciones	

Seminario 19 bis ...Ou pire. El saber del psicoanalista (charlas en Ste. Anne), 1972-1973

La fuente ENAPSI. Entidad de Acción Psicoanalítica no consigna traductor

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 4 de Noviembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 2 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 3: 6 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 de Febrero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 5: 3 de Marzo de 1972, p. 28	En relación al número, y “el uno a uno”	
Sesión 6: 4 de Mayo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 7: 1 de Junio de 1972	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 4 de Noviembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 2: 2 de Diciembre de 1971	Sin apariciones	
Sesión 3: 6 de Enero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 4: 3 de Febrero de 1972	Sin apariciones	
Sesión 5: 3 de Marzo de 1972, p. 28 (espíritu)	En relación al conocer	
Sesión 6: 4 de Mayo de 1972	Sin apariciones	
Sesión 7: 1 de Junio de 1972	Sin apariciones	

Seminario 20 Aun, 1972-1973
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1972	Sin apariciones	
Sesión 1 (complemento): 12 de Diciembre de 1972	Sin apariciones	
Sesión 2: 19 de Diciembre de 1972	Sin apariciones	
Sesión 3: 9 de Enero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 4: 16 de Enero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 5: 13 de Febrero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de Febrero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 7: 13 de Marzo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Marzo de 1973, p. 8	Lo activo y lo pasivo	
ibíd. p. 11 (4 veces)	Del hecho de tener un alma	
ibíd., p. 11	Almar	
ibíd. p. 11 (n.12)	Almar	
ibíd. p. 12	Almar	
ibíd. p. 12	Del <i>Fuera-sexo</i>	
ibíd., p. 13	Almar, de las mujeres <i>enalmoradas</i>	
ibíd., p. 13 (n. 18)	Almar, de las mujeres <i>enalmoradas</i>	
ibíd. p. 14	Discurso científico y psicoanálisis	
ibíd. p. 16	Almoralidad	
ibíd. p. 16 (n. 26)	Almoralidad	
ibíd. p. 17	Del que <i>alma</i>	
ibíd. p. 18	De <i>Del Alma</i> de Aristóteles	
ibíd. p. 18	En relación al inconsciente	
Sesión 8 (complemento): 10 de Abril de 1973	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Mayo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Mayo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Mayo de 1973, p. 4	Del <i>behaviorismo</i>	
ibíd. p. 9	El alma en Aristóteles	

ibíd. p. 10	El alma en Aristóteles	
ibíd. p. 11	El alma en Aristóteles	
ibíd. p. 11-12	El alma en Aristóteles	
ibíd. p. 15	La importancia de que Cristo tenga alma	
ibíd. p. 15-16	“El alma de la copulación”	
ibíd. p. 19	En relación a la Contra-Reforma	
ibíd. p. 14	<i>nous</i>	<i>nous</i>

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1972	Sin apariciones	
Sesión 1 (complemento): 12 de Diciembre de 1972	Sin apariciones	
Sesión 2: 12 de Diciembre de 1972, p. 26 (espíritu)	En relación a la <i>Lógica de Port-Royal</i>	
Dentro de la Sesión 2, PREDICACIÓN Y ORDENACIÓN François Recanati. Texto de la intervención pronunciada el 12 de Diciembre de 1972 en el Seminario, p. 13 (espíritu)	Sustantivos y nombres	
ibíd. p. 14 (espíritu)	Sustantivos y nombres	
Sesión 3: 19 de Diciembre de 1972, p. 20 (espíritu)	Sustancia pensante y sustancia extensa	
Sesión 4: 16 de Enero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 5: 13 de Febrero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de Febrero de 1973	Sin apariciones	
Sesión 7: 13 de Marzo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Marzo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 8 (complemento): 10 de Abril de 1973	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Mayo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Mayo de 1973	Sin apariciones	
Sesión 11: 8 de Mayo de 1973	Sin apariciones	

Seminario 21 Los incautos no yerran (Los nombres del padre), 1973-1974

Irene M. Agoff de Ramos - Revisión Técnica: Evaristo Ramos

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Noviembre de 1973	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de Noviembre de 1973, p. 10	Diferencia alma-cuerpo, inmortalidad del alma	
Sesión 3: 11 de Diciembre de 1973	Sin apariciones	
Sesión 4: 18 de Diciembre de 1973, p. 18	“Embriología del alma”	
Sesión 5: 8 de Enero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 6: 15 de Enero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Febrero de 1974	Sin apariciones	
Sesión 8: 19 de Febrero de 1974, p. 39	Sobre la "ciencia sin conciencia"	
ibíd. p. 40	En relación al instinto	
Sesión 9: 12 de Marzo de 1974, p. 47	Relativo al inconsciente	
Sesión 10: 19 de Marzo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 11: 9 de Abril de 1974	Sin apariciones	
Sesión 12: 23 de Abril de 1974	Sin apariciones	
Sesión 13: 14 de Mayo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 14: 21 de Mayo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 15: 11 de Junio de 1974, p. 74	De la experiencia analítica	
ibíd. p. 76	Vida y muerte	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 13 de Noviembre de 1973	Sin apariciones	
Sesión 2: 20 de Noviembre de 1973	Sin apariciones	

Sesión 3: 11 de Diciembre de 1973	Sin apariciones	
Sesión 4: 18 de Diciembre de 1973	Sin apariciones	
Sesión 5: 8 de Enero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 6: 15 de Enero de 1971	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Febrero de 1974, p. 35 (espíritu)	Relativo al “orden de lo Real”	
Sesión 8: 19 de Febrero de 1974	Sin apariciones	
Sesión 9: 12 de Marzo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 10: 19 de Marzo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 11: 9 de Abril de 1974	Sin apariciones	
Sesión 12: 23 de Abril de 1974	Sin apariciones	
Sesión 13: 14 de Mayo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 14: 21 de Mayo de 1974	Sin apariciones	
Sesión 15: 11 de Junio de 1974	Sin apariciones	

Seminario 22 R.S.I., 1974-1975
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 10 de Diciembre de 1974	Sin apariciones	
Sesión 2: 17 de Diciembre de 1974	Sin apariciones	
Sesión 3: 14 de Enero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 4: 21 de Enero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 5: 11 de Febrero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 6: 18 de Febrero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 7: 11 de Marzo de 1975, p. 9 (n. 21)	De la expresión “animales-cuerpo”	
Sesión 8: 18 de Marzo de 1975	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Abril de 1975	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Abril de 1975, p. 8	Del término <i>psiqué</i>	<i>Psiqué</i>
Sesión 11: 13 de Mayo de 1975	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 10 de Diciembre de 1974	Sin apariciones	
Sesión 2: 17 de Diciembre de 1974, p. 3 (espíritu)	En relación a lo imaginario	
ibíd. p. 17 (n. 4) (espíritu)	En relación a lo imaginario	<i>esprit</i>
Sesión 3: 14 de Enero de 1975, p. 6 (espíritu)	Cita de <i>Reglas para la dirección del espíritu</i> , de Descartes	
Sesión 4: 21 de Enero de 1975, p. 14 (espíritu-espíritus)	Sobre el “creer en los Silfos y en las Ondina”	
Sesión 5: 11 de Febrero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 6: 18 de Febrero de 1975	Sin apariciones	
Sesión 7: 11 de Marzo de 1975	Sin apariciones	
Sesión 8: 18 de Marzo de 1975	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Abril de 1975	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Abril de 1975	Sin apariciones	
Sesión 11: 13 de Mayo de 1975	Sin apariciones	

Seminario 23 El Sinthoma, 1975-1976 Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 18 de Noviembre de 1975	Sin apariciones	
Sesión 2: 9 de Diciembre de 1975	Sin apariciones	
Sesión 3: 16 de Diciembre de 1975	Sin apariciones	
Sesión 4: 13 de Enero de 1976, p. 11	De una cita de Joyce	
Sesión 5: 20 de Enero de 1976, p. 4	Cita del <i>Ulises</i> de Joyce	
Sesión 6: 10 de Febrero de 1976	Sin apariciones	
Sesión 7: 17 de Febrero de 1976	Sin apariciones	
Sesión 8: 9 de Marzo de 1976	Sin apariciones	

Sesión 9: 16 de Marzo de 1976	Sin apariciones	
Sesión 10: 13 de Abril de 1976	Sin apariciones	
Sesión 11: 11 de Mayo de 1976, p. 10	Alma y cuerpo en Joyce	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 18 de Noviembre de 1975, p. 30 (espíritu)	De <i>Retrato del Artista</i> de Joyce	
ibíd. p. 30 (n. 123) (espíritu)	De <i>Retrato del Artista</i> de Joyce	
Sesión 2: 9 de Diciembre de 1975	Sin apariciones	
Sesión 3: 16 de Diciembre de 1975	Sin apariciones	
Sesión 4: 13 de Enero de 1976, p. 4 (espíritu)	En relación a lo real	
Sesión 5: 20 de Enero de 1976, p. 15 (espíritu)	En relación a <i>Aladino</i>	
ibíd. p. 16 (espiritual)	Del concepto de epifanía en Joyce	
ibíd. p. 16, nota 29 (del traductor) (espiritual)	Del concepto de epifanía en Joyce	
Sesión 6: 10 de Febrero de 1976	Sin apariciones	
Sesión 7: 17 de Febrero de 1976	Sin apariciones	
Sesión 8: 9 de Marzo de 1976	Sin apariciones	
Sesión 9: 16 de Marzo de 1976	Sin apariciones	
Sesión 10: 13 de Abril de 1976	Sin apariciones	
Sesión 11: 11 de Mayo de 1976	Sin apariciones	

Seminario 24 Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra, 1976-1977

En la Sesión 4, texto establecido por J.-A. Miller en *Ornicar?*, 12/13. Traducción: Susana Sherar, Ricardo E. Rodriguez Ponte para circulación interna de la E.F.B.A.

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 2: 14 de Diciembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 3: 21 de Diciembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 4: 11 de enero de 1977, p. 12	La materia y el “alma-a-tres” (juego de palabras)	<i>âme</i>

Sesión 5: 18 de Enero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 6: 8 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 7: 15 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 8: 26 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Marzo de 1977	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Marzo de 1977	Sin apariciones	
Sesión 11: 19 de Abril de 1977	Sin apariciones	
Sesión 12: 10 de Mayo 1977	Sin apariciones	
Sesión 13: 17 de Mayo 1977	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 16 de Noviembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 2: 14 de Diciembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 3: 21 de Diciembre de 1976	Sin apariciones	
Sesión 4: 11 de enero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 5: 18 de Enero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 6: 8 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 7: 15 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 8: 26 de Febrero de 1977	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de Marzo de 1977	Sin apariciones	
Sesión 10: 15 de Marzo de 1977	Sin apariciones	
Sesión 11: 19 de Abril de 1977	Sin apariciones	
Sesión 12: 10 de Mayo 1977	Sin apariciones	
Sesión 13: 17 de Mayo 1977	Sin apariciones	

Seminario 25 El momento de concluir, 1978-1979

La traducción pertenece a Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la E.F.B.A

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 2: 13 de Diciembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 3: 20 de Diciembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 4: 10 de Enero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 5: 17de Enero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 6: 14 de Febrero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 7: 21 de Febrero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 8: 14 de marzo de 1978, p. 25-26	El alma y el toro	
ibíd. p. 29	En relación a “los círculos” (una intervención de Soury)	
ibíd. p. 29-32	Relativo al toro, el alma y el eje (explicación de gráficos)	
Sesión 9: 21 de marzo de 1978, p. 35	Relativo al toro, el alma y el eje (explicación de un gráfico)	
Sesión 10: 11 de Abril de 1978	Sin apariciones	
Sesión 11: 18 de Abril de 1978	Sin apariciones	
Sesión 12: 9 de Mayo de 1978	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 15 de Noviembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 2: 13 de Diciembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 3: 20 de Diciembre de 1977	Sin apariciones	
Sesión 4: 10 de enero de 1978, p. 12 (espíritu)	Relativo al analizante	
Sesión 5: 17de Enero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 6: 14 de Febrero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 7: 21 de Febrero de 1978	Sin apariciones	
Sesión 8: 14 de marzo de 1978	Sin apariciones	
Sesión 9: 21 de marzo de 1978	Sin apariciones	
Sesión 10: 11 de Abril de 1978	Sin apariciones	
Sesión 11: 18 de Abril de 1978	Sin apariciones	
Sesión 12: 9 de Mayo de 1978	Sin apariciones	

Seminario 26 La topología y el tiempo, 1978-1979

Traducción de Pablo G. Kaina

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 2: 12 de Diciembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 3: 19 de Diciembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 4: 9 de Enero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 5: 16 de Enero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de Febrero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 7: 13 de Marzo de 1979	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Marzo de 1979	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de mayo de 1979, p. 20	Del padre muerto	
Sesión 10: 15 de Mayo de 1979	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 21 de Noviembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 2: 12 de Diciembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 3: 19 de Diciembre de 1978	Sin apariciones	
Sesión 4: 9 de Enero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 5: 16 de Enero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 6: 20 de Febrero de 1979	Sin apariciones	
Sesión 7: 13 de Marzo de 1979	Sin apariciones	
Sesión 8: 20 de Marzo de 1979	Sin apariciones	
Sesión 9: 8 de mayo de 1979, p. 24 (espíritu)	En relación a la posesión	
Sesión 10: 15 de Mayo de 1979	Sin apariciones	

Seminario 27 Disolución, 1980
Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte

Alma

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 5 de Enero de 1980	Sin apariciones	
Sesión 2: 15 de Enero de 1980	Sin apariciones	
Sesión 3: 11 de Marzo de 1980	Sin apariciones	
Sesión 4: 18 de Marzo de 1980	Sin apariciones	
Sesión 5: 15 de Abril de 1980	Sin apariciones	
Sesión 6: 10 de Junio de 1980	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Julio de 1980	Sin apariciones	

Espíritu/espiritual/espiritualidad

Aparición del término	Contexto	Término en otros idiomas
Sesión 1: 5 de Enero de 1980	Sin apariciones	
Sesión 2: 15 de Enero de 1980	Sin apariciones	
Sesión 3: 11 de Marzo de 1980	Sin apariciones	
Sesión 4: 18 de Marzo de 1980	Sin apariciones	
Sesión 5: 15 de Abril de 1980	Sin apariciones	
Sesión 6: 10 de Junio de 1980	Sin apariciones	
Sesión 7: 12 de Julio de 1980	Sin apariciones	

Ghost

Aparición del término	Contexto
S. 6. Sesión 18, p. 132	De la locura y el <i>ghost</i>
Sesión 22: 27 de mayo de 1959, p. 18-19, 21, 22 (9 veces)	La función del <i>ghost</i> en Hamlet
S. 8. Sesión 20: 10 de Mayo de 1961, p.4-5	Del padre condenado en Hamlet
S. 10. Sesión 3: 28 de Noviembre de 1962, p. 14	El crimen y el <i>ghost</i> en Hamlet

Cuadro No. 2- Apariciones significativas de los términos alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan

Cuadro No. 2- Apariciones significativas de los términos, alma, espíritu, espiritual y espiritualidad en los *Escritos* y *Seminarios* de Jacques Lacan-

Escritos	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>
El seminario sobre la carta robada		3	1 (espiritualista)								
Más allá del “principio de la realidad”		4	1								
El estadio del espejo...	1	4									
La agresividad en psicoanálisis	2										
Introducción teórica a las funciones...	1										
Acerca de la causalidad psíquica	5	11	3		1						
El tiempo lógico		3									
Intervención sobre la transferencia	1	1									
Función y campo de la palabra	1	11	2								
Variantes de la cura tipo	2										

Respuesta al comentario de Jean Hyppolite ...	1											
Escritos	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>	
De un designio		1										
La cosa freudiana...	4	2										
El psicoanálisis y su enseñanza	6	4			1							
Situación del psicoanálisis		2										1
La instancia de la letra	5	4										
De una cuestión preliminar...	9	1			1 <i>seelenmord</i>							
La dirección de la cura...	5	3										
En memoria de Ernest Jones...	7	1										
De un silabario a posteriori		2										
Juventud de Guide o la Letra y el Deseo	5	1										

Kant con Sade	1	1									
Subversión del sujeto...		1									
Posición del inconsciente...	3										
La ciencia y la verdad		1									
Otros escritos	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>
Los complejos familiares en la ...		2	1								
El número trece ...	1										
La psiquiatría inglesa y la guerra		5									
Discurso de Roma	1		1								
El psicoanálisis verdadero, y el falso	1		1 (espiritualista)								
Maurice Merleau-Ponty		3				1					
Introducción de <i>Scilicet</i> como título de la revista										2	
Homenaje a Marguerite Duras	2										

Respuestas a estudiantes de filosofía	1										
Alocución sobre la enseñanza	1										
La equivocación del sujeto supuesto saber	1										

Otros escritos	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>
El psicoanálisis. Razón de un fracaso	1										
Del psicoanálisis en sus relaciones con ...	1										
Alocución sobre las psicosis del niño			1								
Prefacio a una tesis	2										
Radiofonía	1										
El atolondradicho	2		1								
Televisión	12										
...O peor	1										
Joyce el síntoma	3										
Anexos	1										
Seminarios	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>
1- Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)	5	4	2								
2-El yo en la teoría de Freud ...(1954-1955)	9	10	2		1 <i>Weltseele</i>						

Seminarios	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	<i>Seele</i>	<i>Nous</i>	<i>Psiqué</i>	<i>âme</i>	<i>esprit</i>	<i>ghost</i>	<i>Geist</i>
3- La psicosis, 1955-1956	43		6		1 <i>Seelenmord</i>						
4- La relación de objeto, 1956-1957	1	11	2								
5- Las formaciones del inconsciente, 1957-1958.	9	21	1						1		
6- El deseo y su interpretación, 1958-1959	26	6								9	
7- La ética del psicoanálisis, 1959-1960	19	10 <i>fuut</i> ¹⁹⁶	3	2							
8- La transferencia ... 1960-1961	51	6	4			3	1			1	
9-La identificación, 1961-1962	13	19	1								
10 -La angustia, 1962-1963	10	10	4							1	
10 bis-Los nombres de padre, 1963	2	2									
11 -Los cuatro conceptos... 1964	5	2	2								

¹⁹⁶ Término para “espíritu” en neerlandés.

12 -Problemas cruciales ... 1964-1965	12	9				1					
Seminarios	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	Seele	Nous	Psiqué	âme	esprit	ghost	Geist
13 -El objeto del psicoanálisis, 1965-1966	16	13									
14-La lógica del fantasma, 1966-1967	16	6					1 ¹⁹⁷				
15 -El acto psicoanalítico, 1967-1968	9	10	2								
16 -De uno al otro, 1968-1969	4	10	2								
17 -El reverso del psicoanálisis, 1969-1970	1	1									
18- De un discurso ... 1970- 1971	1	7		2							1
19 -...o peor, 1971-1972	3	2									
19 bis -...Ou pire. El saber del psicoanalista..., 1972-1973	2	1									

¹⁹⁷ Ψυχή

20- Aun, 1972-1973	26	4				1					
21- Los incautos no yerran..., 1973-1974	17	1									
22- R.S.I., 1974-1975	2	5					1		1		

Seminarios	Alma	Espíritu	Espiritual	Espiritualidad	Seele	Nous	Psiqué	âme	esprit	ghost	Geist
23- El Sinthoma, 1975-1976	3	4	2								
24 - Lo no sabido que sabe ... 1976-1977	3							1 <i>Âme-à-tiers (l')¹⁹⁸</i>			
25- El momento de concluir, 1978-1979	29	1									
26 - La topología y el tiempo, 1978-1979	1	1									
TOTAL	429	247	44	4	5	6	3	1	2	13	2

¹⁹⁸ *Âme-à-tiers (l')*. Neologismo en forma de sustantivo, por homofonía de la expresión *la matière* (la materia) con *l'âme-à-tiers*.